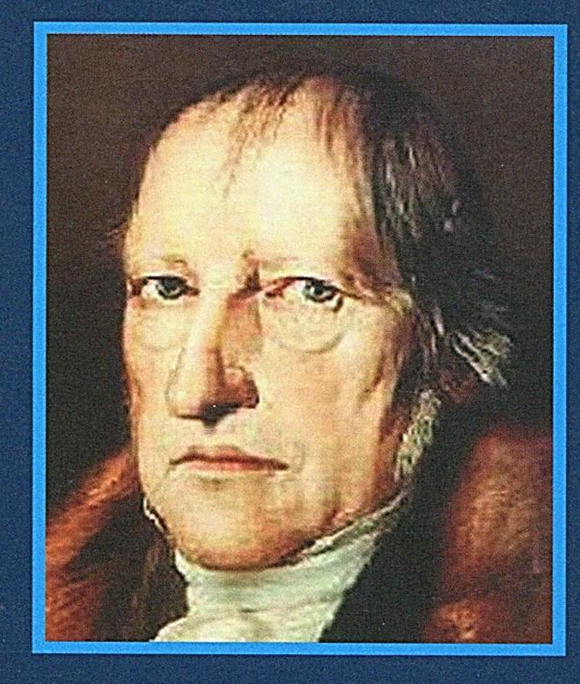
3 المكتبة الهيجلية

ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام





هيجل

ولتر ستيس

المنطق وفلسفة الطبيعة

«المجلد الأول من فلسفة هيجل»

علي مولا



تـأليف : ولتـرسـتيس

فلسفة هيجل

المجلد الأول

المنطق وفلسفة الطبيعة

تقديم : زكي نجيب محمود
ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام



• ولتر ستيس : فلسفة هيجل

المجلد الأول : المنطق وفلسفة الطبيعة .

• الطبعة الثالثة ٢٠٠٧

• الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٩٦١/١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E mail : kansopress@hotmail.com

تقديم

يوم أذكره

مازلت أذكر ذلك اليوم البعيد ذكراً ناصعاً وكأنه الأمس القريب.. كان يوماً إبان المرحلة الاخيرة من مراحل الحرب العالمية الثانية، وكانت ساعة النهار بعد فترة الغذاء بقليل، وكان المكان غرفة المكتبة الخاصة بقسم الفلسفة من «الكلية الجامعة» بجامعة لندن..

كانت سماء لندن ـ كعادتها ـ رمادية اللون بغيمها الكثيف، فكانت إضاءة المصابيح داخل المكتبة قوية لتعويض القارئين عن عتمة الجو.. جلست على مقعد تعودت الجلوس عليه، وكذلك تعود الآخرون فمهما ازدحمت غرفة المكتبة بالمطالعين، وجدت المقعد خالياً ينتظر صاحبه، أو ربما كان التعلل الأصح، هو أني كنت أول الزائرين صباحا، وآخر المغادرين مساء.

جلست يومئذ، والكتاب الذي لبثت أدرسه طوال أسبوعين، مفتوح أمامي، وعلى يميني كرّاسة المذكرات. وفي يدي القلم؛ أتدري أي كتاب كان ذلك الكتاب في اليوم البعيد الذي أستعيد الآن ذكراه؟ إنه «فلسفة هيجل» تأليف «و. ت. ستيس».

كان الألمان ـ في تلك المرحلة الأخيرة من مراحل الحرب ـ يمطرون بلاد الانجليز بصفة عامة، ويمطرون مدينة لندن بصفة خاصة، بوابل متلاحق من صواريخ «ف ٢» فكنا عندئذ لاندري متى تنزل الصاعقة من سمائها وأين؟ قد تنزل على بعد امتار منك وأنت نائم في عمق الليل، وأنت على مائدة الطعام، وأنت سائر في الطريق، وأنت تستمع إلى محاضرة، وأنت جالس في المكتبة... وقد كنت يومها في هذه الحالة الأخيرة.

وكان العرف السائد بين القوم، يحرّم على المرء أن يغير من نفسه شيئاً إذا ما سمع دوي الصاروخ على مقربة منه.. فامض في عملك كما كنت قبل أن تسمع: لا كلمة تزيد أو تنقص، لادهشة، لاطرفة عين!

قلت إنني كنت ساعتئذ في مكتبة الجامعة أدرس كتاب «فلسفة هيجل»، وهو كتاب عثرت عليه فوق الرف ـ ورفوف المكتبة مكشوفة ـ فقرأت منه فقرة أو فقرتين وأنا واقف بجوار الرف، ووجدته بالنسبة إلى هدفي كنزا نفيسا؛ ولقد كنت على علم سابق بالمؤلف وطريقته في الكتابة، ولعله هو الرجل الذي أدخلني رحاب الفلسفة جاداً، بعد أن قضيت بضع سنين أتجول في تلك الرحاب لاهيا؛ فهو صاحب كتاب «الفلسفة اليونانية» الذي وقعت عليه في أول الشباب، ووجدته كيف وجدته، فجعلته محوراً لما أصدرناه بعدئذ في العربية بعنوان «قصة الفلسفة اليونانية» ـ أنا والأستاذ المرحوم أحمد أمين. . . أصدرنا كتاب قصة الفلسفة اليونانية منذ أربعين سنة (سنة ١٩٣٥) ولقد جاء كتابنا العربي ـ كما يُقال لي ـ غاية في الوضوح؛ أفلا يكون وضوحنا مستمداً من وضوح الكتاب الذي اعتمدناه أساساً لعملنا؟

ولم يخب ظني هذه المرة، إذ وجدت صاحبي «ستيس» على وضوحه الناصع في كتابه «فلسفة هيجل» كما عهدته في كتابه الأول «الفلسفة اليونانية» فانكببت على «فلسفة هيجل» إنكباب الدارس الذي أراد أن يجري مادة الكتاب في عروقه وشرايينه، وبينما البصر مثبت على صفحات الكتاب، والقلم في يدي يخط في كرّاسة المذكرات نقاط الطريق، دوّى الصاروخ على بعد منا لايزيد على خمسين متراً، إذْ نزل على قبة البناء الأوسط، وهو يلي الجناح الذي كان به قسم الفلسفة ومكتبته؛ نزل على القبة فشطفها وتركها منقورة كأنها قشرة البيض. . لكنني ـ كغيري ـ لم أحوّل بصري عن وجهته، ولم أسقط القلم من يدي، كأن الصوت الذي صمّ الآذان لم يكن شيئا.

وإني لأذكر كيف تمنيت يومئذ ـ كأني حسبت في أعقاب الصاعقة المدوية أن السماء قد فتحت أبوابها للدعاء ـ تمنيت يومئذ أن يجد ذلك الكتاب الممتاز دارسا عربياً قادراً ينقله إلى اللغة العربية؛ فهل علمت ساعتها أن الأمنية العزيزة سوف تتحقق ولو كان ذلك بعد ثلاثين عاماً؟

أي والله! لقد تحققت أمنيتي على يدي الابن الزميل الصديق الدكتور إمام عبد الفتاح، وهو مَنْ هو: ثبات قلم، وقوة فكر، وعمق درس، وجدية نظر.

أسأل الله له التوفيق، لنظل ننعم بثمار جهوده العلمية الغزيرة.

الجيزة في نوفمبر ١٩٧٤. زكي نجيب محمود

تصدير

غايتي الأولى من هذا الكتاب أن أضع بين يدي طلّاب الفلسفة، شرحاً مكتملا لمذهب هيجل في مجلد واحد، وليس هناك كتاب في لغتنا، فيما أعلم، يحقق هذه الغاية. وإنما هناك كثير من الكتب تشرح المنطق في تفصيل أو إيجاز؛ وهناك كتب أخرى كثيرة تدرس جوانب معينةفي فلسفة هيجل: كالأخلاق، أو الجمال... إلخ كما أن هناك كتباً تشرح المبادىء العامة في فلسفته دون أن تتعرّض بالتفصيل لألوان الاستنباط، ثم هناك، أخيراً، كثير من الكتب في نقد هذه الفلسفة. لكن القارىء الانجليزي مع دراسته لجميع هذه الكتب الشارحة أو الناقدة، لايستطيع أن يخرج في النهاية بنظرة متكاملة ومرتبطة عن مذهب هيجل وهو إن هرب من الشرّاح والمفسرين، ولجأ إلى كتابات هيجل نفسه، فسوف تواجهه مهمة عسيرة عسراً شديداً هي: هضم نحو عشرة أو إثني عشر مجلداً ــ على الأقل ــ قبل أن يتمكن من تحصيل فكرة متكاملة عن المذهب كله (وحتى في مثل هذه الحالة، فإنه لايكون، بالطبع، قد قرأ جميع مؤلفات هيجل).

وكتابنا هذا يتضمن في الجزء الأول منه شرحاً وتفسيراً للمبادىء العامة، وهو يعرض، في الاجزاء التالية، استنباط المذهب كله في شيء من التفصيل، باستثناء فلسفة الطبيعة التي عرضناها عموماً في شيء من الايجاز. وهذا الاستثناء له مبررات وأسباب معينة ذكرناها في مكانها المناسب(*). وملخص هذه الاسباب أنه لايوجد الآن طالب يحتاج إلى العلم بتفاصيل فلسفة الطبيعة التي عفى عليها الزمان فأصبحت بغير قيمة تذكر.

ويبدو لي أن وضع الدراسات الهيجلية في جامعتنا، وضع غير مرض على الإطلاق: فالطالب الذي يحصل على درجة الشرف في الفلسفة يكون عادة قد حصّل قدراً لابأس به من المعرفة عن كانط يقوم على الدراسة الفعلية لمؤلفات هذا

(*) انظر فيما بعد فقرة رقم ٤٣٥.

الفيلسوف، ولكن معرفته بهيجل تظل محدودة لاتتجاوز دائرة الأفكار العامة التي يقف عليها خلال المحاضــرات. ويجب علينا ألاّ نعجب من ذلك فسني دراسته لاتكفي لأن تجعله على معرفة أي جانب ذي قيمة من مؤلفات هيجل. وليس ثمة كتاب يعطيه عرضاً شافياً للمذهب كله في حيز معقول. ولو استطاع كتابنا هذا أن يعالج هذا الوضع، فسوف يكون لوجوده ما يبرره.

ومن ثم فهذا الكتاب هو أولا شرح، لكنه في نفس الوقت نقد، فالشرح يتضمن التفسير، والتفسير يتضمن النقد. وفضلا عن ذلك فقد سقت في مواضع كثيرة نقداً للاستنباط التفصيلي للأفكار عند هيجل. وإنْ كنت لم أقدم هذا النقد في عرض منظم، كما هي الحال مثلا في كتاب دكتور مكتجارت «شرح على منطق هيجل» Dr McTaggart: Commentary on Hegl's (بالنسبة للمنطق وحده). لأن مثل هذا العمل سوف يزيد جداً في ضخامة الكتاب الذي يأخذ على عاتقة شرح المذهب كله: كما أنه سوف يغير كذلك طابعه العام تماما ولهذا فقد كان المبدأ الذي سرت عليه هو أن أقدم للقارىء النقد الذي يبدو ضرورياً لكي يجعل فكر هيجل واضحــاً أمام ذهن دارس هذه الفلسفة. وبالتالي فكلما شعر القارىء أنني ذكرت برهاناً من البراهين الهيجلية وتركته بلا شرح أو تعليق فلا يظن أن ذلك يعني أنني أنظر إلى هذا البرهان على انه فوق النقد. فلا شك أن الجزء الثالث الذي يعرض «فلسفة الطبيعة» يتضمن نقداً أكثر وشرحاً أقل من الأجزاء الأخرى. وهذا أمر لامندوحة عنه لأن طريقة انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة غامضة غموضاً عميقاً؛ فضلا عن أنها كانت النقطة التي وجهت منها أكثر الهجمات المركزة ضد هيجل. غير أني لم أستطع أن اقتنع بوجهات النظر التي عبّر عنها عدد كبير من النقــاد، ابتــداء من شلنــج Schelling حتى بــروفســور برنجــل بــاتيســون Pringle Pattison ــ وهي الآراء التي أصبحت الآن معروفة وشائعة، ومن هنا فقد كان عليّ أن أحاول العثور على حل خاص بي.

إن وعورة كتابات هيجل مشهورة جداً؛ ولهذا فقد حاولت التبسيط بصفة خاصة؛ حتى أن الطالب الذي يستطيع أن يقرأ مؤلفات هيجل سوف يجد هنا ــ أو هذا ما أتعشمه ــ كل أفكار هيجل الاساسية معروضة في سهـولة ويسـر بقدر المستطاع. أمّا الطالب الذي يشعر بأن لديه استعداداً لقراءة النصوص الأصلية لهيجل ذاتها، فإنه إذا ما قرأ كتابنا هذا جنباً إلى جنب مع الاستنباطات الهيجلية الأصلية، فإنني واثق أن كثيراً من الصعوبات سوف تتضح أمامه. فإذا كانت هناك طريقتان لمحاولة تبسيط الفكرة الصعبة: **الأولى**: هي امعان التفكير فيها وتقليب

النظر، ثم شرحها في عبارة سهلة. والثانية: هي إغفال التصورات الصعبة، أو تشويهها وتجريدها من عمقها، ثم جعلها سطحية بحجة التبسيط ـ فقد وضعت نصب عيني الطريقة الأولى كمثل أعلى وتجنبت الطريقة الثانية، أمّا مدى نجاحي أو فشلي في ذلك فهذا أمر ليس لي بالطبع أن أحكم فيه.

لقد أفاض الكتاب المحدثون في شرح الجانب الابستمولوجي للمنطق بصفة خاصة، ومالوا إلى إهمال الأنطولوجي، وإنْ كنت قد ركزت في هذا الكتاب، أحياناً، على الجانب الأنطولوجي للمنطق فذلك لسببين: الأول: أنه يبدو لي أن الجانب الأنطولوجي جانب بارز جداً في ذهن هيجل، ولقد تصورت أن من واجبي أن أحـــاول عرض فلسفته كما يراها هو، وتلك مجرد أمانة تاريخية والسبب الثاني: أنه حتى إذا ما كان تقديرنا للدراسات الانطولوجية قد هبط كثيراً في الوقت الحاضر، فإن هذا الوضع لايمكن أن يستمر طويلا؛ ذلك لأن الرغبة في النفاذ فيما وراء الظاهر للوصول إلى الحقيقة الداخلية للأشياء يمثل سمة دائمة للروح البشري، وحاجة لاتمحي من حاجـات هذه الروح.

ومعالجتي للفلاسفة السابقـين على هيجـل ـ لاسيما الإغـريق ـ تحتاج إلى إيضاح. فقد كنت أميل بصفة مستمرة لا إلى دراسة هؤلاء الفلاسفة القدامى أنفسهم، وإنما كنت أتجه إلى دراسة الطريقة التي أثّروا بها في فكر هيجل، وما وجده هيجل في فلسفتهم من مادة لمذهبه هو؛ ومن هنا فقد كانت النظرة التي عرضنا بها هؤلاء الفلاسفة هي، بالضرورة، النظرة الهيجلية إليهم. أمّا مدى صحة هذه النظرة من الناحية التاريخية فتلك مسألة أخرى. فلقد أدّت الدراسات اليونانية الحديثة إلى شن مجموعة من الهجمات ضد وجهات النظر القديمة. وحتى فيما يتعلق بكانط وفكرته الشهيرة عن الشيء في ذاته، فقد تكون هناك شروح وتقديرات أخرى غير التي ذكرتها.

بقي أن نقول إن تركيز فكر معلم عظيم (مثل هيجل) في حيز ضيق، لابد بالضرورة أن يتضمـــن قدراً من الاجحاف به وأنا أدرك ذلك بصفة خاصة في مجالي: فلسفة الفن، وفلسفة الدين، على نحو ما عرضناهما في هذا الكتاب. فقد خلّف لنا هيجل في هذين المجالين ثروة هائلة حتى أن الفصول التي اضطررت فيها إلى تلخيص هذين المجالين، مع أنها حوت فيما أعتقد، المبادىء الأساسية، فيهما، فإنها لايمكـــن أن تعطينا سوى فكرة ضئيلة عن هذه المجالات الشاسعة التي ارتادها هيجل، أو عن الثروة الغزيرة لأمثلته العينية، أو عن المعرفة العظيمة التي أثّر بها في هذه الدراسات، أو عن عمق نظرته واتساعها.

وتختلف سلسلة المقولات التي ذكرها هيجـل في كتابه الكبير «علم المنطق Science of Logic» ـ اختلافاً ملحوظاً عن تلك المقولات التي ذكرناها في القسم الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» Encyclop.of the Philosoph. Sciencesولقد تابعت الموسوعة.

والأرقام التي تُكتَب، في سياق الحديث، بين قوسين بهذا الشكل (٢٤٧) تشير إلى أرقام الفقرات في هذا الكتاب.

ولقد استخدمت الكتابة بالبنط الأسود للدلالة على أسماء المقولات في المنطق، وعلى اسماء الأفكار الشاملة Notions في فلسفة الروح عندما تظهر لأول مرة في سياق الاستنباط المنطقي بوصفها مقولات تامة أو مكتملة، أعني عند اللحظة التي يتم فيها استنباطها أمّا في غير ذلك من المواضع فقد ظهرت الأسماء بالبنط العادي. وأعتقد أن ذلك سوف يساعد القارىء على أن يميز على نحو واضح بين الاستنباط الفعلي، وبين التفسير الأوضح، أو الشروح أو الملاحظات الجانبية.. الخ كلما عنّ له أن يفعل ذلك.

أنا مدين ــ بطريق مباشر أو غير مباشر ــ للغالبية العظمى من شرّاح هيجل ولكني مدين بصفة خاصة لأستاذي بروفسر هـ. س. مكرن H. S. Macran الأستاذ بكلية ترينتي Trinity بدبلن Dublin الذي كانت محاضراته أيام دراستي عبارة عن إلهام قوي.

لندن في ١٩ سبتمبر عام ١٩٢٣   و. ت. ستيس

الجزء الأول

مبادىء أساسية

الفصل الأول

المثالية اليونانية وهيجل

١ ـ يزعم هيجل أن فلسفته اشتملت، واستوعبت ، واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة. لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني بهما: المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية. فالمبادىء الأساسية في فلسفته هي نفسها المبادىء الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط.

وسوف أحاول في هذا الفصل، وفي الفصل الذي يليه، أن أستخلص هذه العناصر من هؤلاء المفكرين السابقين. لكن ذلك لايعني أنني سوف أعرض فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو كانط، فأنا أفترض سلفاً أن الخطوط العريضة في فلسفتهم معروفة بالفعل، وإنما كل ما أود أن أعرضه هو ما لم يعلنوه صراحة وما اكتشفه هيجل عندهم، واعتبره الجوهر الضمني الكامن تحت السطح في فلسفتهم. ومعنى ذلك أنني سأتجنب، بقدر ما أستطيع، أن أعرض من جديد ما يمكن أن يوجد في أي كتاب لتاريخ الفلسفة. فليس لدي رغبة أكاديمية في دراسة الموضوعات دراسة تاريخية. ولكني سوف أحاول أن أبين أن الأساس الفلسفي الرئيسي في فلسفة هيجل، هو نفسه الأساس الرئيسي في تاريخ الفلسفة. ولهذا فسوف أحاول، ما استطعت، أن أجنب القارىء المعلومات التاريخية المكدسة، أو الثرثرة الفارغة المعهودة في حلقات الدرس.

يقول «ولاس Wallace»: «إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً ولا هو مذهب خاص، وإنما هو فلسفة كلية عامة universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظلّ هو هو لم يتغير، وقد ظلّت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو..»[1] فما هي هذه الفلسفة الكلية العامة.؟ واضح أنها ليست فلسفة

---

(١) فلسفة الروح ص ٩ Philos. of Mind, P.9.

أفلاطون أو فلسفة أرسطو، لأن فلسفتهما ليست إلا عرضاً جزئياً خاصاً لها، أو صورة خاصة تشكّلت على يديهما في عصر معين وظروف معينة. وهذه الفلسفة هي الجوهر الداخلي لفكرهما، أو هي العامل المشترك الذي أضاف إليه كل منهما بعضاً من النقاط الخاصة، وهذا الجوهر الداخلي نفسه هو الذي يشكل جوهر فلسفة هيجل كذلك.

٢ ـ لن أبدأ بفلسفة أفلاطون أو أرسطو وإنما سوف أبدأ بفلسفة الايليين لأننا نجد، حتى عند هذه المدرسة، تحديدات هامة لهذه الفلسفة الكلية متضمنـة فـي تحسسات بارمنيدس وزينون المعتمة.

(أ) الايليون وهيجل:

أنكر الايليون، كما هو معـروف، حقيقة الصيـرورة، والتغير، والتعـدد. فالحقيقة الوحيدة عندهم هي الوجود. الوجود وحده هو الموجود على نحو حقيقي أما الصيرورة فهي غير موجودة على الاطلاق، إنها وهم. والوجود واحد، والواحد هو الموجود فحسب. أما الكثرة فهي غير موجودة؛ إنها وهم كذلك. وعالم الوهم، عالم الصيرورة والتعدد، هو عالم الحواس، وهو العالم المألوف لدينا الذي نعرفه عن طريق أعيننـا، وآذاننا، وأيدينا، أعني عن طريق الاحساس بصفة عامة.

أما الوجود الحقيقي فيُعرَف بالعقل وحده، ولايمكن للحواس أن تعرفه، فلا يمكن لنا أن نلمسه، أو أن نراه، أو أن نشعر به، ولايوجد هنا أو هناك، وليس الآن ولابعد ذلك. باختصار لانستطيع أن نصل إليه إلاّ عن طريق الفكر وحده أي عن طريق العقل فحسب. صحيح أن بارمنيدس ذهب في تناقض إلى القول بأن الوجود كروي الشكل وأنه يشغل مكاناً، ومن ثم وجب أن تدركه الحواس ـ لكن هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التي يقع فيها الفكر في بداياته الأولى، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلّص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور التخطيطية لابـدّ بالضرورة أن يكون لها شكل مـا؛ ومن ثم وقع بارمنيدس في هذا التناقض. ولكن الفكرة المضادة التي تقول إن الوجود لايكون في زمان معين ولا مكان محدد، وهو ليس موضوعاً للحواس ـ هي التي تشكل الفكر الداخلي الحقيقي عند الايليين[1].

---

(١) ذكرت في كتابي «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية»، بما فيه الكفاية، الأسباب التي تجعلني أخالف رأي الأستاذ بيرنت Burnet القائل بأن بارمنيدس لابد أن يكون ماديا، وليس ثمة حاجة إلى إعادة تكرارها هنا.

واضح أن المدرسة الايلية تفرّق تفرقة حاسمة بين الحس والعقل، ولقد كان القول بأن الحقيقة تُدْرَك بالعقل لا بالحواس السمة المميزة للمثالية اليونانية، وهذه السمة جزء من الفلسفة الكلية العامة، فهي فكرة هيجلية بقدر ما هي إيلية. صحيح أن هيجل سوف ينكر هذا الانفصال المطلق بين الحق والباطل، أو بين العقل والحواس، لأنه يعتقد أن لعالم الحواس حقيقته الخاصة، إلا أن ذلك ليس إلاّ تعديلا هيجلياً للفلسفة الكلية، وهو موضوع لم نصل إليه بعد.

٣ — أي معنى يمكن أن نعزوه لقول الايليين: إن الأشياء الحسية غير حقيقية. . unreal. .؟ لاحظ أننا لا نسأل: ما المعنى الذي يقصده الايليون بهذا القول، ولكنا نسأل، أي معنى يمكن أن ننسبه نحن لهذا القول: فربما لم يفهم الايليون أنفسهم، في مرحلة التحسس البدائية هذه، إلا النزر اليسير مما تتضمنه أفكارهم المعتمة، غير أن الأفكار، والدلالات المطمورة، التي تكمن أو تختفي في أعماقِ فلسفتهم، وربما لم يرها الايليون أنفسهم، هي التي لها قيمة عندنا.

التعدد والحركة، إذن، وعالم الحواس الذي تعتبر الحركة والتعدد من أهم مظاهره، عالم غير حقيقي unreal فما معنى ذلك. .؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد، والحركة ليس هناك أعني ليس موجوداً وجوداً فعلياً exist. .؟(*) لو كانت الحركة وهم فهل يعني ذلك أن القطار الذي يتحرك من مدينة لندن قاصداً مدينة بريستول Bristol لايتحرك، وأنه يظل في نهاية الرحلة باقيا في مكانه في لندن. .؟ ولو كان التعدد غير حقيقي، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة فهل يعني ذلك إنني حين أقول: إن في جيبي عشرين جنيها، لايكون في جيبي في الحقيقة سوى جنيه واحد فقط. .؟ واضح أن ذلك كلام فارغ. ولو قلنا بهذا المعنى أن العالم الحسي غير موجود لكان قولنا بغير معنى فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء؛ مثل هذه المنضدة، وهذه القبعة، موجودة. ولقد قيل إن باركلي Berkely قال بهذه الفكرة الغريبة التي تزعم أن المادة غير موجودة وحين سمع به دكتور جونسون Dr. Johnson (**) دحضها بأن ركل حجراً بقدمه. ولقد كان دكتور جونسون بصفة عامة أشبه ما يكون برجل لايبالي بالثقافة الرفيعة ولايعرف شيئا عن

(*) لاحظ باستمرار أن الوجود الفعلي ..existence يعني الوجود الحسي الذي يشغل زمانا معينا ومكانا محدداً وتستطيع حواسنا أن تدركه: أن نراه أو نشمه أو نسمعه أو نلمسه. . الخ (المترجم).

(**) صمويل جونسون (المعروف في الأدب الانجليزي باسم دكتور جونسون) أديب وناقد=

الفلسفة. والواقع أنه لو كان باركلي، من ناحية أخرى، قد قال فعلا بهذه الفكرة الغريبة التي ينسبونها إليه لكان مجنوناً؛ ولكانت طريقة إنكار دكتور جونسون له قاطعة وحاسمة. لكن الفكرة التي قال بها باركلي فعلا، وهي الفكرة التي لاتكفي في دحضها ركلة قدم، هي أن المادة لاتوجد إلاّ في عقولنا أو في عقل الله، وأن ماهيتها متوقفة على إدراكها، وأنه لايوجد وراء مظهرها الواضح المرئي أساس مجهول أو حامل Substratum لايمكنه معرفته. أمّا القول بأن العالم المادي غير موجود على الاطلاق، أعني أنه ليس هنا أو هناك، فليس ثمة عاقل، على ما أعلم، يجد من نفسه الجرأة على أن يجهر به[1]. إذْ من الواضح، كما أثبت دكتور جونسون، أن العالم المادي موجود، وقلْ عنه بعد ذلك، إذا شئت إنه: حلم، أو وهم، أو ظاهر ـ لكن هذا الحلم، أو الوهم، أو الظاهر، سيظل مع ذلك موجوداً، ومن المؤكد أنه موجود.

وإذا كانت الفلسفة الايلية لاتذهب إلى أن العالم الخارجي غير موجود، فانها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجي ليس هو الوجود الصحيح، أعني أنه غير حقيقي. . Unreal. وعلى ذلك فهي تتضمن التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود Being فما يوجد: كالأفيال، والمذنبات وكذلك التعدد، والحركة، هو مجرد ظاهر. أما الوجود Being فهو وحده الحقيقي real. لكن هذا الوجود لايوجد وجودا فعلياً لأنه لايوجد في زمان ومكان. وما يوجد وجوداً فعلياً لابد أن يوجد على الأقل في زمان ما، إنْ لم يكن في مكان ما كذلك. ويمكن أن نلخص هذه النتائج في قضيتين: **الأولى أن الوجود الفعلي** Existence **غير حقيقي**[*]. والثانية: أن ماهو حقيقي لايوجد وجودا فعليا: ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمنتان في فلسفة

= انجليزي ولد في ليشفيد Lichfield عام ١٧٠٩ وتلقى تعليمه في اكسفورد وكانت معظم أعماله الأولى من الشعر الهجائي مثل قصيدته المسماة «لندن». جمع قاموس اللغة الانجليزية عام ١٧٥٥ وكتب في النقد الأدبي كتابا باسم «حياة الشعراء» عام ١٧٧٩. صحب «بوزويل»، الذي كتب سيرة حياته، إلى اسكتلندا وألف كتابا عن هذه الرحلة. مات في ديسمبر عام ١٧٨٤. ولقد كان جونسون معاصراً للفيلسوف الايرلندي الأسقف جورج باركلي الذي عاش في الفترة ما بين ١٦٨٥ وعام ١٧٥٣ (المترجم).

(١) اللهم إلّا جورجياس Gorgias! وإنْ كنت أعتقد أن جورجياس كان مازحا.

(*) لاحظ باستمرار، كما سبق أن ذكرنا، أن المقصود بالوجود الفعلي هو العالم الحسي أو الموضوعات التي يمكن أن تدركها الحواس وهو دائمًا فردي أو جزئي، في حين أن الوجود العقلي لايوجد وجوداً فعلياً أي حسياً وهو دائما كلي (المترجم).

الايليين. دون أن نفترض أن الايليين أنفسهم استخدموا هذه الألفاظ أو كان من الممكن أن يستخدموها.

ولكن هذه النتائج يبدو في ظاهرها التناقـض. فالقول بأن الوجود الفعلي Existence غير حقيقي قول يمكن قبوله، فهذه الفكرة مألوفة عند كل من يعرف ما يقول به الهنود من أن العالم الحسي عبارة عن «مايا Maya» أي وهم. ولكن القول بأن الحقيقي Real لايوجود وجوداً فعلياً قول لايمكن قبوله إذ يبدو وكأننا نلعب بالألفاظ، وأن هذه الفكرة واحدة من تلك الالغاز الميتافيزيقية المعروفة.. الخ. ومع ذلك فعلينا أن نترك هذا الموضوع الآن عند هذا الحد لأن هذه الصعوبات سوف تتضح بعد قليل. ويكفي أن نقول الآن إن هذه النتيجة التي وصلنا إليها، أيا ما كان تفسيرها، تمثل فكرة بالغة الأهمية إذا أردنا أن نفهم أفلاطون، وأرسطو، وهيجل [1].

(ب) **أفلاطون وهيجل:**

٤ ــ يدور الجدل في الوقت الحاضر(*) حول التفسير الصحيح لفلسفة أفلاطون، وعما إذا لم تكن فلسفة أفلاطون المعروفة ليست في حقيقة أمرها إلا عملا من أعمال سقراط، ولن نقحم أنفسنا في تلك المناقشات. أمّا وجهة النظر التي سنأخذ بها عن أفلاطون ونعتبرها حجر الزاوية في مناقشاتنا فهي وجهة النـظر التقليدية. وقد تكون صحيحة تاريخياً وقد لاتكون، فذلك على أية حال موضوع آخر لايهمنا الآن، لأننا نحاول فهم فلسفة هيجل لا أفلاطون، والتفسير التقليدي لفلسفة أفلاطون هو الذي أثّر في فلسفة هيجل، فحتى لو افترضنا أن كل ما نعتبره هنا فلسفة لأفلاطون ليس سوى فلسفة تخيلية فإنها ستظل مع ذلك أحد الأعمدة الرئيسية في الفكر الفلسفي عند هيجل.

٥ ــ فرّق الايليون بين الظاهر والحقيقة، أو بين الحس والعقل، وظلت هذه التفرقة قائمة كأساس لفلسفتهم حتى عصر بروتاجوراس Protagoras الذي أنكرهما معاً. يقول بروتاجوراس: «ما يبدو لي على أنه حق فهو حق بالنسبة لي، ومالك على أنه حق، فهو حق بالنسبة لك». ومعنى ذلك أن مايبدو، أو ما يظهر،

---

(١) سوف يدخل عليها هيجل بعض التعديلات، فهو يرى أن الموجود بالفعل existent هو مركب ما نسميه هنا بالحقيقي real والوجود الفعلي actual وسوف نفسر ذلك في مكانه المناسب.

(*) يقصد في أوائل هذا القرن (المترجم).

هو الحق. أو أنه، على الأقل، ليست هناك حقيقة سوى الظاهر أو هذا المظهر الذي يبدو لنا، ومن ثم اتحدت الحقيقة مع المظهر وأصبحتا شيئاً واحدا. أضف إلى ذلك أن ما تقدمه لنا الحواس هو ما يظهر، ومن هنا فإن ما تقدمه لنا الحواس هو الحق أو الحقيقة، وما دام ما يظهر لنا حق، فسوف يتساوى هذا المظهر المعين مع غيره من المظاهر الأخرى: فما يبدو لحواسي أنه حق، هو حق تماما مثلما يبدو لحواسك أنت أيضا، وتحكيم العقل في هذه المعطيات الحسية لاقيمة له لأن العقل لايضيف شيئاً إلى معرفتنا بالحقيقة. أعني أننا نعرف الحقيقة عن طريق الاحساس. فالمعرفة هي الادراك للحسي، وهكذا تختفي التفرقة بين الحس والعقل، أو على الأقل قيمة هذه التفرقة، باختفاء التفرقة بين الظاهر والحقيقة.

٦ ــ لدحض هذا المذهب وتفنيده ــ وهو مذهب يتضمن من الناحية العملية انكاراً لجميع القيم ــ أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الإحساس مبيناً أن الاحساس وحده لايستطيع أن يزودنا بمعرفة، ولايستطيع أن يعطينا علماً من أي نوع. فمعرفتي باحساساتي الخاصة نفسها ــ حين أقول مثلا «انني أشعر بالحر» ــ تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة.

افرضْ مثلاً أنني أعرف أن «جسمي يشعر بالحر». انني لا أستطيع أن أعبر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو أعني في صورة قضية. وحتى إذا لم أذكر هذه القضية صراحة، ولكن فكرت فيها فحسب، فإنها لابد أن تتخذ الصورة السابقة. ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة وهو جسمي..؟ وكيف أستطيع أن أعرف أن جسمي هو الحرارة..؟ أستطيع أن أعرف أن جسمي هو جسم لأنني رأيت أجساما أخرى من قبل، واستطيع أن أقارنه بغيره من هذه الأجسام فأجد أنه يشبهها كما أنني أجد أنه لايشبه أشياء أخرى، كالمنازل ، والأشجار، والمثلثات. وأعرف أن ما يشعر به هو الحرارة: لأنني أستطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الإحساسات السابقة المماثلة، وأقابل بينه وبين إحساسات أخرى؛ كالاحمرار والصلابة والحلاوة والبرودة.

ومعنى ذلك أنني أقوم بعملية تصنيف: فكلمة «جسم» تشير إلى فئة من الأشياء. وكلمة «حار» تشير إلى فئة من الإحساسات. ونحن نجد أفكار هذه الفئات، أعني المفاهيم والتصورات، حتى في أكثر المعارف حسية. إذ أن كل كلمة في أية لغة، وقد نستثني من ذلك أسماء الأعلام التي يُقال إنها بلا مفهوم، تدل على تصور من التصورات.

وليست هناك تصورات للاشياء المادية وحدها، بل هناك كذلك تصورات للأفعال، والكيفيات، والعلاقات. فكلمة «يعطي» عبارة عن تصور، لأنها تصف فئة كلية من الأفعال. وكلمة «هذا» عبارة عن تصور ما دامت لاتقال عن شيء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه إنه «هذا». وكلمة «يكون» تصور ما دامت الأشياء كلها «تكون». وكلمة «في» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات. فليست هناك كلمة في أية لغة لاتعني تصوراً من التصورات وليس معنى ذلك أن هناك ألوانا من المعرفة التصورية بل إن المعرفة كلها تصورية. ومن ثم فلا يمكن أن تنتج معرفة من الاحساس وحده، أعني من الاحساس بما هو كذلك، لأن التصورات لاتُدْرك بالحواس وإنما هي عمل من أعمال العقل حين يقارن، ويقابل، ويصنف، ما تأتي به الحواس(*).

ولايمكن أن نعرف عن شيء ما إلا التصورات التي تنطبق عليه، وما نقوله عن شيء ما: هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليه. لأن ما نقوله ليس إلا كلمة، وكل كلمة عبارة عن تصور. فأنا أقول مثلا عن الشيء الذي أمامي أنه: أبيض، ناعم، مستطيل، صلب، مفيد، يسمى ورقة، فأجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات. وإذا كانت هذه هي طبيعة معرفتي بالورقة؛ فما هي الورقة ذاتها..؟ إن التصور ليس شيئاً جزئيا وإنما هو فئة عامة أو كلي Universal وكل ما أعرفه عن الورقة هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليها، أي أنها تنتمي إلى هذه الفئة الكلية فما هي إذنْ تلك التي تنتمي إلى كذا وكذا من الفئات الكلية...؟ صحيح أنها تنتمي إلى مجموعة مختلفة من الفئات، ولكن لابد أن يكون هناك، كما قد يقال، شيء هو الذي ينتمي إلى هذه الفئات. تماما كما في حالة الحركة إذ يفترض المرء أنه لابد أن يكون هناك شيء يتحرك. فما هو هذا الشيء بغض النظر عن الفئات التي ينتمي إليها..؟

واضح أنه لو كان هناك شيء، غير الفئات Classes، لما أمكننا معرفته، وسوف يظل إلى الأبد لايمكن معرفته، لأن معرفتنا كلها تصورية. أعني أنها معرفة فئات. ومن هنا فإننا لايمكن أن نعرف شيئا غير الفئات. ولا مبرر على الاطلاق لافتراض وجود هذا الشيء الذي لانعرفه ولايمكن أن نعرفه. لأنه إنْ كان موجوداً

(*) ناقش هيجل هذه الفكرة بعمق نافذ في بداية كتابه «ظاهريات الروح» تحت عنوان اليقين الحسي ـ راجع أيضا كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» (المترجم).

فلن نستطيع معرفته، ولذلك فاثبات وجوده هو اثبات لشيء لانعرفه، شيء ليست لدينا، بالتالي، المبررات الممكنة لاثباته. ومن ثمّ فسوف يبدو أنه لا وجود لهذا الشيء أو الهو it. أضفْ إلى ذلك أن فكرته فكرة متناقضة ولايمكن تصورها، لأن كل فكر هو فكر تصوري Conceptual هو فكر عن فئة؛ وهذا «الهو it» أو هذا الشيء الذي نتحدث عنه لايمكن أن يكون في ذاته موضوعاً للفكر. ومن هنا فهو لايمكن التفكير فيه. وعلى ذلك فليس هناك مثل هذا الشيء. فطبيعة هذه القطعة من الورق تكمن بأسرها في كونها تنتمي إلى فئات مختلفة. والفئات هي وحدها الحقيقية، أي أن الورقة ليست إلا مجموعة من الكليات ولا شيء غير ذلك. ومن هنا فإذا سلمنا بأن الورقة ليست شيئاً اختلقه الخيال وإنما هي موجود خارج عقلي، فسوف تكون النتيجة أن يكون للكليات أو التصورات بدورها وجود موضوعي مستقل عن عقلي وعن عقول الآخرين. وهذه الكليات الموضوعية هي ما أطلق عليه أفلاطون اسم المثل.

يبدو أنه لاشيء حقيقي غير الكليات. ولكن أفلاطون أفسد اتساق هذه النظرية حين قال بما يُسمى «بالمادة Matier». وهي حامل لاشكل له ولا تعين يقبع خلف الأشياء. وهذه المادة هي «الهو it» الذي لايمكن معرفته. ولم يلاحظ أفلاطون أن هذه المادة نفسها كلية، فسلم بوجودها وجوداً فعليا. ولسنا، على أية حال، معنيين بهذا الجانب من فلسفته.

٧ ــ هناك في الوقت الحاضر (*) مدرسة تُسمى بالواقعية الجديدة New Realism «تسلم بحقيقة» الكليات Universals أو بما لها من وجود ضمني ــ Subsistence، لكنها تصر على أنها ليست ذهنية Mental. وسوف يكون من الخطأ، وفقاً لهذه الوجهة من النظر، أن نقول عنها إنها تصورات موضوعية Objective فحتى المثل الأفلاطونية التقليدية أصبحت عند هؤلاء الفلاسفة تشير إلى «أشكال Forms» معينة ويظهر أن الخلاف هنا لايعدو أن يكون جدالا لفظيا حول المصطلحات إذْ يبدو أنهم حين يقولون إن الكليات ليست ذهنية يقصدون أن هذه الكليات ليس أفكاراً في أي ذهن، سواء أكان ذهني أو ذهنك أم ذهن الله، وإنما هي توجد وجوداً ضمنيا مستقلا عن الذهن. وهذا بالطبع ما كان يقصده أفلاطون، وأرسطو، وهيجل، والمثاليون جميعاً. وسواء قلنا بلغة الفلسفة المثالية أن الكليات أفكار موضوعية، وليست أفكاراً ذاتية، أو قلنا بلغة الواقعية الجديدة أنها

(*) لاحظ أن ستيس ألّف هذا الكتاب عام ١٩٢٣ (المترجم).

ليست «ذهنية» أعني أنها ليست ذاتية، فليس ثمة اختلاف بين القولين[١].

٨ ــ الكليات، على ما يذهب أفلاطون، حقيقة موضوعية. فلست أنا الذي أصنف الأشياء، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني. فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات. ولكن المصدر الذي نعرف عن طريقه هذه الكليات ليس هو الاحساس وإنما هو العقل؛ لأن الاحساس لايستطيع أن يزودنا بالتصورات، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة، والاحساس هو مصدر الخطأ لأن الاحساس يعرّفنا بعالم الحواس الذي هو عالم الأشياء الجزئية وهو العالم الزائف، مع أن الحقيقي الأصيل هو الكليات وحدها، ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل. فالاحساس يعطينا الظاهر والعقل يعطينا الحقيقة.

٩ ــ وليست هذه هي فحسب الفروق بين الحس والعقل، أو بين الظاهر والحقيقة التي هي جزء من الفلسفة الكلية. ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة أبعد من ذلك وهي تمثل: الحكم الأساسي في الفلسفة الكلية. وأعني به القول بأن الحقيقي هو الكلي وهو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها[٢] سواء أكانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو هيجل.

١٠ ــ وهذه النتيجة تلقي كثيراً من الضوء على التناقض الظاهري Para-dox الذي قادتنا إليه الفلسفة الايلية حين قالت أن الحقيقي real لايوجد وجوداً فعليا exist. فها نحن الآن نرى أن الحقيقي هو الكلي، ولايمكن أن يُقال إن الكلي يوجد وجودا فعليا فالأشياء البيضاء توجد وجودا فعليا، ولكن البياض نفسه لايوجد وجودا فعليا. والحصان البني موجود فعلا، وكذلك الحصان الأبيض، والحصان الأسود، وحصان السبق، وحصان العربة؛ ولكن أين هو الحصان الكلي أو الحصان بصفة عامة..؟ إن معنى وجود الشيء وجودا فعليا هو أن يوجد في زمان معين ومكان محدد، ولو أننا بحثنا في كل مكان فلن نعثر على الحصان الكلي الذي ليس فردا جزئيا، أي ليس بني اللون أو أبيض أو أسود، أو حصان سبق أو حصان عربة، ولكنه الحصان بصفة عامة، أو الحصان فحسب. وعلى ذلك فإن الكلي لايوجد في زمان ولا مكان. وحين نقول عن شيء إنه لايوجد في زمان ولا في

---

(١) أنظر في هذه المشكلة فيما بعد فقرات ٣٣، ٣٤.

(٢) لا أستطيع بالطبع أن أدخل هنا المثالية الذاتية عند باركلي. ذلك لأن معنى كلمة المثالية عنده مختلف أتم الاختلاف.

مكان، فكأننا نقول إنه لايوجد وجودا فعليا، ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارة أخرى فنقول: إن وجود شيء من الأشياء وجودا فعليا يعني أنه فرد بذاته، فرد جزئي، فالموجود الفعلي هو الجزئي، ولكن الكلي هو على وجه الدقة ما ليس فردا جزئيا، ومن ثم فإن الكلي لايوجد وجودا فعليا. ولايرد على ذلك بالطبع بأن الكلي يوجد في الزمان في صورة تصوير في مجرى الوعي البشري، لأننا لانتحدث عن التصويرات images أعني عن الكليات الذاتيـة، ولكننا بتحـدث عن الكليات الموضوعية التي سبق أن رأينا أنها جوهر الحقيقة، وأن لها وجـودا مستقلا عن الأذهان.

١١ ــ نستطيع أن نرى شيئاً أعمق من ذلك في موقف الايليين، فالوجود حقيقي لكنه بلا زمان ولا مكان. وعلى ذلك فهو لايوجد وجوداً فعلياً exist وهذا ممكن، لأن الوجود Being شيء كلي، وهو ما تشترك فيه الأشياء جميعا لأن الأشياء كلها موجودة. أعني أن الوجود هو الخيط المشترك بين هذه الأشياء «فالبياض» لا يوجد هنا أو هناك، وليس الآن، ولابعد ذلك، لأنه ليس فرداً جزئيا ومن ثم فهو لايوجد وجودا فعليا. وقل نفس الشيء عن الوجود فهو ليس شيئاً جزئيا كهذا الحصان أو هذه الشجرة، وإنما هو وجود بصفة عامة، أي وجود كلي. ولاينبغي أن نفترض أن الايليين أنفسهم قد أدركوا هذا التفسير وإن كانوا قد تلمسوا الطريق إليه. وحتى أفلاطون نفسه لم يذهب إلى حد القول بأن الكليات أو المثل لاتوجد وجوداً فعليا exist ولكنه قال إن المثل لاتوجد في زمان ولا في مكان، وهو نفس الشيء.

١٢ ــ ترى الفلسفة الكلية، إذن، أن الكلي هو الحقيقي، وأن الحقيقي لايوجد وجوداً فعليا، وهو قول قد أصبح الآن واضحاً إلى حد ما، ولكنه ليس واضحاً كل الوضوح. فلا نـزال في حاجـة إلى تعريف واضح لكلمتي الوجـود الفعلي Existence والحقيقة Reality. وسوف نبدأ بتوضيح التفرقة بين الظاهر Appearance والحقيقة Reality. وقد يعنّ لقائل أن يقول إن هذه التفرقة في جانب من جوانبها مستحيلة لأن الظاهر حقيقي كذلك؛ فحتى الحلم نفسه حقيقي لأنه يوجد في الذهن مثلما توجد الأفيال في العالم الخارجي فهو إذن شيء حقيقي وذلك قول سليم. وسوف يتضح من هذا المثال أننا حتى في الحديث العادي، وبعيداً عن ميدان الميتافيزيقا، نفرّق بين الحقيقة والظاهر.

ولابد أن يكون لذلك معنى أو أساس ما. فنحن نقول، عادة، عن الحلم أو الوهم إنه غير حقيقي، ومن اليسير علينا أن نعرف معنى ذلك، فالجبل الحقيقي

جبل مستقل عنا، لكن الجبل الذي نراه في الحلم نقول عنه إنه غير حقيقي لأنه لايوجد مستقلا عن الشخص الحالم فهو قد خلقه بذهنه بطريقة ما. كما نقول بنفس الطريقة، عن الظل إنه غير حقيقي. صحيح أن الظل موجود، ولكن الفكر الشائع (أو فكر رجل الشارع) يعرف أن الشيء الذي يلقي الظل موجود بذاته وجوداً مستقلا، بينما وجود الظل يفتقر إلى الشيء الذي يلقيه بحيث يكون هو ظلا له. وهكذا نقول إن الشيء حقيقي والظل غير حقيقي.

وهذه التفرقة شائعة ومعروفة، وإنْ كان الناس يعرفونها في شيء من الغموض، إلاّ أنها تحمل بذور التفرقة الفلسفية بين الظاهر والحقيقة، فالتفكير الفلسفي هو التطوير الواضح المتسق للتفكير الشائع أو تفكير رجل الشارع، والحقيقة بالمعنى الفلسفي هي ماله وجود مستقل استقلالاً تاماً، أعني ماله وجود بذاته يعتمد على نفسه فحسب، ولايعتمد في وجوده على شيء آخر، والظاهر هو ذلك الذي يفتقر في وجوده إلى شيء آخر[1].

إذْ يأتي إليه الوجود من شيء آخر مستقل، أعني من الحقيقي. ولابد أن نلاحظ أننا لانتحدث هنا عن الوجود الفعلي Existence سواء أكان مستقلا عن غيره أم مفتقراً إلى وجود آخر. فنحن لم نستخدم كلمة الوجود الفعلي Existence وإنما كلمة الوجود بصفة عامة Being. وذلك لأننا قد حددنا فيما سبق معنى آخر لكلمة الوجود الفعلي. فقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقي ليس له وجود فعلي، ومن ثم فلن نستطيع أن نقول عنه إنّ له وجوداً فعليا مستقلا عن غيره. وهذا القول يخلق لنا مشكلة جديدة هي طبيعة التفرقة بين الوجود الفعلي Existence وبين الوجود بصفة عامة Being فلابد أن نتساءل: أي لون من ألوان الوجود نسبه إلى هذه الكليات إذا لم يكن لها وجود فعلي...؟ وسوف نحاول حل هذه المشكلة بعد قليل.

١٣ ــ لقد وصلنا الآن إلى أن الظاهر هو ذلك الذي يعتمد على الحقيقية Reality أعني أن وجوده مستمد من الحقيقة، بطريقة ما، أو معتمد عليها بصورة

---

(١) هذه الآراء تشترك فيها معظم الفلسفات المثالية. وإنْ كانت نظرية هيجل عن الظاهر تتضمن هذه الآراء وتتجاوزها، كما أنها تشتمل على تحليل أكثر إكتمالاً لفكرة الظاهر. وسوف يجد القارىء تعريفات هيجل فيما بعد في الفقرات من ٢٧١ حتى ٢٧٣ من هذا الكتاب.

من الصور. ولو قلنا هنا إن الكلي، هو الحقيقة، وأن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعا أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المثل هي الموجودات التي انتجـت العالـــم فعلا، أعني أنها الأساس الأول، والعلة الأولى لجميع الأشياء. والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان في الكون شيء حقيقي وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقي هو الذي أنتج هذا الظاهر. ولّما كانت كل فلسفة كلية لابدّ أن تذهب إلى أن الحقيقي هو الكلي، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن : **الكلي هــو الوجود المطلق والنهائي الذي هو أساس الأشياء جميعاً وهو الذي أخرج العالم من ذاته**. إذْ لابد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لاترى فحسب أن الحقيقي لايوجد وجودا فعليا، وإنما ترى كذلك أن ما يوجد وجوداً فعليا غير حقيقي؛ وبالتالي فإن كل ما يوجد وجوداً فعلياً، أعني الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلي.

١٤ ــ أصبح لدينا حتى الآن فكرة واضحة عن الحقيقة والظاهر، وبقي أن نأخذ فكرة مشابهة عن الوجود الفعلي. . Existence. وهذه الفكرة متضمنة فيما سبق أن قلناه. فما يوجد وجوداً فعليا هو الشيء الجزئي أي الفرد، وبالتالي فلا يوجد «البياض» وجوداً فعليا لأنه ليس شيئاً جزئيا. ولكن القبعة البيضاء موجودة لأنها شيء جزئي. وهذا يعني أيضاً أن الوجود الفعلي مقيد بالزمان أو المكان أو بهما معاً، لأن الشيء الجزئي لابد أن يوجد، على الأقل، في زمان معين، ولو كان شيئاً ماديا فلابد أن يوجد في مكان معين كذلك. ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول: إن ما يوجد هو وحده الذي يرد أو يمكن أن يرد وروداً مباشراً إلى الوعي. لأن ما يوجد في زمـــان معيـــن ومكان معين حاضر أمام الوعي. وتنطبق هذه الملاحظات على الحالات النفسية كما تنطبق على الحالات المادية سواء بسواء. فالحلم، والوجدان، الفكرة، أمور موجودة. وهي موجودة في زمان معين أو في وقت معين في مجرى الشعور وهي شيء جزئي مفرد أعني أنها هذا الوجدان الجزئي، وهذا الحلم وهذه الفكرة.

١٥ ــ الوجود الفعلي كله عند الفلسفة الكلية عبارة عن ظاهر؛ وتعريف لفظي الوجود الفعلي والظاهر مختلف. . فالظاهر هو الوجود الذي يعتمد على غيره. والوجود الفعلي هو الشيء الجزئي الذي ليس عاما أو كليا، وهو ما يرد وروداً مباشراً إلى الوعي. وهو موجود في مكان جزئي أو زمان جزئي أو فيهما معا. لكن ما صدقات اللفظتين واحدة، لأن ذلك يعني أن الشيء الجزئي المباشر عبارة عن

وجود يعتمد على غيره وهذا ناتج من الموقف القائل بأن الحقيقة الوحيدة (أي الوجود المستقل) هي الكلي.

١٦ — ولاشك أن ذلك لايعني أن الموجودات المادية عبارة عن ظاهر فحسب؛ وإنما يعني كذلك أن الحالات النفسية، كالأفكار والوجدانات، والارادة، عبارة عن ظاهر؛ لأن جميع هذه الأشياء توجد وجودا جزئيا فرديا، وهذه الفكرة لم تدرك عن وعي دائما. والقول بأن أفلاطون نفسه يوافق عليها بغير تحفظ قول مشكوك فيه فإذا ما تساءلنا عما إذا كنا ننكر موجودات مثل «النفس» تبعا لهذه التحديدات، فإننا نستطيع أن نجيب وفقا لما يقول به المثاليون: ان النفس تتميز عن حالاتها الجزئية كالوجدانات والأفكار. الخ. وهي من ثم ليست شيئا جزئيا، بل كليا، ولذا فهي حقيقة. ولكن مناقشة هذا الموضوع في هذه المرحلة سوف تبعدنا عن الغاية المباشرة التي يهدف إليها هذا الفصل.

١٧ — القول بأن العالم الموجود كله عبارة عن ظاهر هو قول يمكن أن نتبين في الحال أن الفهم البشري ينفر منه. ومن ثم فمن المستحسن أن نبين هنا أن الفلسفة الكلية لاتبعد كثيراً عن المعتقدات الشائعة للجنس البشري، وان الفكرة التي تقول بها قد ظهرت هي نفسها في الوعي الديني الشائع. فنحن نعرف أن الله في الديانة المسيحية قد خلق العالم، وأنه هو نفسه غير مخلوق لأنه الأساس الأول لهذا العالم. ومعنى ذلك أن الله ليس مديناً بوجوده لشيء آخر. ومن ثم فهو حقيقي. لكن العالم مدين بوجوده لله الذي منحه هذا الوجود. ومن ثم فهذا العالم عبارة عن ظاهر. ولكن يبدو أن أفكار الناس قد تأثرت بصفة عامة بفكرة غامضة وهي أن الله خلق العالم وألقى به ليدور في الفراغ تاركاً إياه ليحدد لنفسه لوناً من ألوان الوجود المستقل، واستمر الكون بنفسه دون أن يعتمد في وجوده على شيء اخر، ومن المرجح أن هذا القول يعارض ما يقول به اللاهوت المسيحي. لكن يبدو أن الناس تأخذ به بصورة مهوشة، بدليل نفور الفهم المشترك من الفكرة التي تقول إن العالم عبارة عن ظاهر. فما دام الناس يرون أن له بعض الوجود المستقل فهو من ثم حقيقي. غير أن الشرقيين يفكرون بطريقة أخرى: فالهنود لايعتقدون أن الله خلق العالم كله دفعة واحدة ثم تركه لنفسه، بل يرون أن العالم ليس خلقاً لله وإنما هو تجل له Manifestation ومعنى ذلك أن العالم في كل لحظة من لحظات وجوده يعتمد اعتماداً تاماً على الله وبدونه لابد أن ينهار، ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر العقل الهندي إلى العالم على أنه عبارة عن ظاهر أو «مايا Maya» (أي وهم).

وأخيراً لابدّ لي أن أكرر القول بأن الفلاسفة لايقصدون بذلك شيئاً مستحيلا كما نسب إليهم فهم لايذهبون إلى القول بأن العالم ليس هناك أعني ليس موجوداً. إذ أن وجوده، كما لاحظنا من قبل، حقيقة لايمكن مناقشتها، ولايمكن لشخص عاقل إنكارها. أمّا قولهم بأن العالم عبارة عن ظاهر، فهو لايعني إلاّ أن وجوده الفعلي يعتمد على وجود آخر أبعد منه.

١٨ ــ وما دامت الفلسفة الكلية ترى أن الكلي، وهو الحقيقي، هو الأساس المطلق للعالم فإنها تضع على عاتقها أن تبين لنا كيف ولماذا ظهر العالم من هذا الوجود المطلق. ولقد أدرك أفلاطون بشكل واضح هذا الواجب فحاول أن يقوم به. وهنا أصبحت فلسفته غامضة غير متماسكة، إذ لم يستطع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لهذه المشكلة، فلجأ إلى الأساطير الشعرية والتشبيهات والاستعارات ولانريد أن نقحم أنفسنا في تفاصيل محاولته لحل هذه المشكلة لأنها دخيلة عليه وليست جزءاً من الفلسفة الكلية، وإن كنا نستطيع إيجازها كما يلي:

الأشياء في العالم الخارجي عبارة عن «نسخ» من الكليات أو المثل، فالحصان الجزئي نسخة من مثال الحصان، وهذه النسخ شكّلها الله على غرار المثل من المادة. وهذه المادة لاتعني ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ فهي ليست حديداً، ولا أيدروجيناً، ولا نحاسا... الخ لأن الأشياء الأخيرة لها صورة محددة، أعني أنها «أشياء» بالفعل وهي لهذا نسخ كاملة من المثل. أمّا المادة التي يقول بها أفلاطون فهي لاشكل لها ولاتعين. وإنما هي فراغ أو خلاء كامل. أو هي الحامل الذي لاشكل له للأشياء جميعا، وهي في الواقع «الشيء» الذي ينتمي إلى فئات مختلفة دون أن يكون هو نفسه فئة ما. ولقد سبق أن رأينا في الفقرة رقم (٦) أن هذا التفكير يناقض نفسه. ورأينا أن الشيء كهذه الورقة مثلا عبارة عن مجموعة من الكليات، وهذه الكليات هي الفئات التي تنتمي إليها الورقة. ولكن لو تساءلنا ما «هي» [الورقة] بغض النظر عن الكليات، فسوف نجد «أنها» لاشيء ولقد ذهب أفلاطون إلى أن هذه «الهي it» أو الحامل للكليات شيء موجود بالفعل، وأطلق عليه اسم «المادة Matter» ومع ذلك فقد أدرك «لا وجود» هذه «الهي» حين أعلن أن المادة هي اللاوجود، وأوقعه ذلك في تناقض لأن المادة هي اللاوجود فهي إذن لاشيء، ومع ذلك فهو يرى أنها لابد أن تكون موجودة منذ الأزل حتى يمكن أن تتشكل فيها المثل، فهي شيء لم ينشأ من المثل لكنها تشبه المثل في كونها أولية غير مشتقة من شيء آخر ومستقلة. ومن ثم فهي ليست «اللاوجود» المطلق، وإنما هي بالأحرى وجود مطلق absolute being أعني أنها حقيقة Reality، لأن ما هو

مستقل، وما هو غير مشتق من شيء آخر، حقيقي real. لكن أفلاطون لم يدرك هذه النقطة الأخيرة ولو أنه أدركها لرأى أن فكرته عن المادة فكرة مستحيلة ومتناقضة ذاتياً.

١٩ ــ هناك نقطة هامة لابد أن نشير إليها وهي أن أفلاطون ، فيما يبدو، كان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود منفصل في عالم فوق الزمان والمكان، ويمكن لأرواح الصالحين أن تزور هذا العالم بعد الموت وأن ترى المثل هناك. ومن ثم فالكليات التي تتألف منها هذه الورقة ليست فقط في الورقة، أو تتكون منها الورقة، ولكنها توجد بذاتها خارج الورقة في عالم خاص. وهذا القول محير جداً فهل نأخذه بالمعنى الحرفي أم ننظر إليه على أنه مجرد شعر..؟ يقول أرسطو إن أفلاطون كان يقصده بالمعنى الحرفي. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا لو أخذنا بهذا القول حرفيا لتضمن انحرافا عن الفلسفة الكلية، إنْ لم يناقضها، لأنه يعني أن المثل توجد وجوداً فعلياً في عالم خاص بها. بينما ترى الفلسفة الكلية، أن الكليات على الرغم من أنها حقيقية، إلاّ أنها لاتوجد وجودا فعليا. فالكلي هو ما ليس فرداً جزئياً. ولكن يبدو أن أفلاطون في هذا الجانب من فلسفته يعتقد أن المثل موجودات فردية توجد في عالم خاص بها. وهذا بالطبع تناقض يبين لنا أن أفلاطون لم يضع أمام عينيه في وضوح التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود الفعلي Existence. فقد بدأ وهو يعتقد أن هذه التفرقة واضحة، رغم أنها لم تكن كذلك، فذهب إلى أن عالم الحس أي الوجود الفعلي غير حقيقي Unreal وأن الحقيقي هو الكليات Universals التي لاتوجد في زمان ولا مكان أعني التي لاتوجد وجوداً فعلياً. لكن يبدو أنه لم يستطع أن يقاوم الفكرة القائلة بأن ما هو حقيقي لابد أن يوجد على نحو ما، ومن هنا فقد اخترع هذا العالم السماوي لكي توجد فيه هذه المثل. وقد تكون هذه الفكرة مجرد خيال شعري، وهي على كل حال خاطئة تماماً.

(جـ) أرسطو وهيجل:

٢٠ ــ يرى أرسطو أن «الأشياء» تتألف من مادة وصورة، والمادة عنده هي «الهي The it» أو الحامل غير المتعين عند أفلاطون. أمّا الصورة فهي تقابل المثال عند أفلاطون أعني أنها الكلي، إلاّ أن أرسطو رفض أن يكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص في عالـم مستقل. وذهب إلى أنها توجد، إنْ كان لابد لنا من استخدام كلمة توجد، في الأشياء وحدها. وتساءل أرسطو: ما الشيء الذي يمكن أن نقول عنه إن له وجوداً خاصاً بذاته.؟ ليس هو الصور أو الكليات لأن هذه عبارة عن محمولات Predicates فمثال الإنسان هو نفسه محمول مثله مثل

كلمة «إنسانية». والكلي هو محمول مشترك بين جميع أفراد الفئة الواحدة؛ فكلمة «البياض» الكلية محمول تشترك فيه جميع الأشياء البيضاء. وليس للمحمولات وجود خاص منعزل عن الأشياء التي تصفها. فحين نقول إن الذهب أصفر، فإننا لانعني بذلك أن الاصفرار يوجد بمعزل عن الذهب. وحين نقول عن شيء ما إنه لامع فلا يمكن أن نتصور أن يكون للمعـــان وجود بذاته، بل لابد أن يكون هناك شيء هو الذي يلمع. ومن ثمّ فالكليات لايمكن أن يكون لها وجود قائم بذاته كما ذهب أفلاطون. كذلك لايمكن أن يكون للمادة وجود خاص منفصل عن غيره فحين نقول إن الذهب أصفر، ثقيل، ناعم.. الخ فإن ذلك لايعني أن الأصفرار، والثقل، والنعومة، توجد بمعزل عن الذهب. وكذلك لايمكن للذهب أن يوجد بمعزل عن صفاته، احذف بفكرك الأصفرار، والنعومة، وجميع الصفات الأخرى، فما الذي تجده بعد ذلك؟ لاشيء على الاطلاق، فالذهب منفصلا عن صفاته لاشيء. أي أنه لايوجد وجوداً فعليا والحامل أو «الهي The it» ــ ليس له وجود مستقل عن الكليات أو الصفات التي تنطبق عليه، وعلى ذلك فليس للمـــادة ولا للصورة وجود مستقل؛ أمّا ما يوجد وجوداً فعلياً فهو الذي يوجد بجميع صفاته أي أن اتحاد الصورة والمادة هو الذي يكوّن «الشيء» الذي هو هـذه القطعـة من الذهب، أو هذا السرير، أو هذه الشجرة، أو هذا الإنسان. وهكذا عاد أرسطو من جديد إلى تيار الفلسفة الكلية العامة التي تقول إن الموجود الفعلي هو وجود الفرد الجزئي، وإلى جانب ذلك فقد بقي الكلي عنـد أرسطو، كـما كان عنـد أفلاطون، هو الحقيقي، ولكن هذا الكلي أو الحقيقي لايوجد وجوداً فعليا، إذْ أن الأشياء الجزئية هي التي توجد وجودا فعليا وهي ليست كليات.

٢١ ــ ويذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان بمعنى أنه لايمكن لإحداهما أن توجد بدون الأخرى. وهذه الفكرة تلقي الضوء على مشكلة أثرناها في القسم الذي تحدثنا فيه عن أفلاطون وكنا مضطرين إلى تركها بغير حل وهي: إذا كانت الحقيقة Reality هي ما له «وجود Being» مستقل وإنْ كان «لايوجد وجوداً فعليا Exist» فأي لون من ألوان الوجود نقصده حين نتحـدث عن «الوجـود» المستقل...؟ أي لون من ألوان الوجود يمكن أن ننسبه إلى الكليات إنْ لم يكن لها وجود فعلي..؟ إننا لانستطيع الآن حل هذه المشكلة حلا حاسما، ولكنا نستطيع حلها حلا جزئيا فحسب فالمشكلة التي أمامنا هي أن الكليات لاتوجد وجوداً فعلياً، لأن الوجود الفعلي كله يعتمد عليها. «والشيء» عبارة عن اتحاد الصورة والمادة، وبدون الصورة، وهي كلية؛ سيكون مادة بذاتها فحسب. ولكن المادة

بالذات هي لاشيء أعني أنها غير موجودة. ومن ثم فبدون الصورة أو بدون الكلي لايمكن للشيء أن يوجد. صحيح أن أرسطو يقول إن الشيء يعتمد كذلك على المادة، لكن هذا القول لايؤثر، أدنى أثر، في مناقشتنا الحالية. وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التي لاتوجد بدونها هذه الأشياء. ولانستطيع أن نفترض أن الكليات التي يعتمد عليها وجود الأشياء هي لاشيء أعني ليس لها أي لون من ألوان الوجود. وإنْ كنا رفضنا وجودها الفعلي، فإننا لانعني بذلك سوى أنها لاتستطيع أن توجد وحدها، أعني أنها ليس لها وجود فعلي قائم بذاته. وإذا أردنا أن نتحدث عن وجودها، استطعنا، إذا شئنا أن نقول إنها توجد في الأشياء. ولكنها لاتستطيع أن تقف وحدها. فهذه القبعة موجودة وهي شيء كامل له وجود مستقل قائم بذاته ولكن الكلي، كبياض القبعة مثلا، ليس له وجود مستقل عن القبعة. إنه عامل أو عنصر في وجود القبعة فحسب. وإذا تأملناه وحده وجدناه تجريدا. ومن هنا فإننا نكون على حق إذا قلنا إن الكلي موجود. إذْ بدونه لايمكن للشيء أن يوجد. فهو إذن موجود، ولكن ليس له وجود فعلي لأنه لايستطيع أن يقف وحده كالحجر مثلا أو أي شيء آخر.

٢٢ ــ ولكن يبدو أن هذه الفكرة تؤدي بنا إلى تناقض. فالكلي موجود ولكن ليس له وجود مستقل قائم بذاته. «والشيء» الفردي، من ناحية أخرى يوجد وجودا فعليا، ويبدو أننا نعني بالوجود الفعلي Existence هذا الوجود المستقل الذي يفتقر إلى الكلي، ولكنا قد وصلنا فيما سبق إلى نتيجة تقول: إن الكلي، لأنه حقيقي، هو على وجه الدقة ما له وجود مستقل قائم بذاته، بينما أي وجود فعلي فهو، لأنه ظاهر، يعتمد في وجوده على غيره. وسوف نجد هذا التناقض ظاهري فحسب، ولكي نوضحه لابد أن نلجأ من جديد إلى عون أرسطو.

يرى أرسطو أن الصورة، وهي الجانب الكلي من الشيء هي أيضاً غايته أو هدفه. والعلّة الغائية (النهائية) متحدة مع العلة الصورية (الصورة). ويمكن أن نعرّف غاية الشيء بأنها السبب الذي من أجله يوجد هذا الشيء. أي أن أرسطو حين يقول إن الصورة هي نفسها غاية الشيء فإنه يعني بذلك أن الكلي هو سبب الشيء، أعني سبب وجوده. ومن المعروف أن سبب الشيء سابق عليه، فالشيء يظهر إلى الوجود تبعاً لسببه، ومن ثمّ فهو يظهر بعد السبب. ومن هنا كانت غاية الشيء سابقة على وجوده.

٢٣ ــ وترى الفلسفة الكلية أن جميع الأشياء موجودات تعتمد على موجودات أخرى. وأن الكلي هو وحده الذي له وجود مستقل قائم بذاته. وأن

الأشياء الجزئية تعتمد على هذا الكلي ولكن لم نسأل أنفسنا حتى الآن: ما هو نوع الاعتماد والاستقلال الذي نذكره هنا؟. ويقدّم لنا المذهب الأرسطي كما ذكرنا مفتاحا لحل هذه المشكلة: فغاية الشيء سابقة على وجوده، وهذا القول الغريب يصبح واضحاً إذا قلنا أن الأسبقية التي نتحدث عنها هنا أسبقية منطقية لازمانية ففي الزمان تقع الحوادث تتلو الواحدة منها الأخرى، وما يحدث أولا تصبح له الأسبقية الزمنية. أمّا في المنطق فإن المقدمات تأتي أولا ثم تتلوها النتائج والمقدمات لها أسبقية منطقية على النتائج، ولكن ليس لها أسبقية زمنية. وفي العلاقة بين العلّة ومعلولها يكون للعلة أسبقية منطقية. ولكن أحداً لايستطيع أن يجادل في أن التتابع الذي يحدث فيه يشير إلى أن العلة حادثة تقع في الزمان قبل المعلول. وهذا هو المعنى الذي يقصده أرسطو حين يقول إن غاية الشيء سابقة على وجوده، أو إن غاية العالم بصفة عامة سابقة على العالم . والغاية أو النهاية هي الغرض. والغرض سابق منطقيا على تنفيذه. وحتى في مجال الغايات البشرية يكون للغرض أو للغاية أسبقية زمنية على تنفيذه، لأننا لابد أن نحدد غرضنا قبل أن نقوم بتنفيذه ولكننا لانستطيع أن نفكر بهذه الطريقة التشبيهية Anthropomorphic في غاية العالم(*)، فليس هناك كما يقول أرسطو، عقل يدبّر وينفذ عن وعي ، وإنما غاية العالم كامنة في العالم ذاته. فما يحدث يحدث لعلّة، وهذه العلّة هي غاية ما يحدث، فالغاية أو النهاية هي إذن سابقة على العالم لا باعتبارها سببا زمنيا له، ولكن باعتبارها علّة هذا العالم (بالمعنى المنطقي) ومبدأ الصورة أي الكلي هو العلّة، والعالم هو المعلول. ومن ثم فإن الكلي يسبق الأشياء من الناحية المنطقية لا من الناحية الزمنية.

٢٤ ـ الكلي هو مصدر الأشياء جميعاً. وهو المبدأ الأول الذي صدر عنه العالم، فهو «سابق على جميع العوالم». ولكن ذلك لايعني، كما سبق أن رأينا أن الكلي وجد في زمان معين في الماضي قبل بدء العالم. فذلك مستحيل استحالة كاملة. أولاً: لأن الكلي لايوجد وجوداً فعلياً على الأطلاق. وثانياً: لأن وجوده لازماني. فلا يمكن أن يوجد في زمان: لا في الحاضر ولا في الماضي. ونلاحظ في هذه الفكرة خاصية جديدة للفلسفة الكلية، خاصية ذات أهمية بالغة، وبذور هذه الخاصية توجد هنا عند أرسطو في فهمه للأسبقية المنطقية للكلي؛ ولكنها لم تتخذ شكلها الواضح إلاّ في فلسفة هيجل على نحو ما سنعرف فيما بعد، وإن كان قد

(*) أي الطريقة التي تجعل أحداث العالم مشابهة لأفعال الإنسان (المترجم).

ذهب أبعد مما ذهب إليه أرسطو: فالكلي هو مصدر الوجود الفعلي كله. ولكن اعتماد العالم على الكلى ليس اعتماداً سببيا، وإنما هو اعتماد منطقي. وبعبارة أخرى. **ينبثق العالم من الكلي لا كما تنشأ الواقعة عن سببها في الزمان، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها.**

٢٥ ــ وهذه الملاحظات تمكننا من حل التناقض الظاهري الذي أشرنا إليه فيما سبق. كما تفسّر لنا لون «الوجود» الخاص بالكليات. فقد سبق أن ذكرنا أن الكلي لابدّ أن يكون له وجود خاص مستقل بما أنه حقيقي. لكن الكلي، من جهة أخرى، ليس سوى تجريد أعني لايوجد وجوداً فعليا منعزلا عن الأشياء التي يتحقق فيها. ومن هذه الزاوية يبدو أن وجوده يعتمد على الأشياء، ونحن نرى الآن أن الكلي هو الأصل الأول المطلق للأشياء جميعاً، لابمعنى أنه يوجد وجوداً فعلياً قبلها، وإنما بمعنى أن له أسبقية منطقية بالنسبة لها؛ ومعنى ذلك أنه لايعتمد على شيء سابق عليه من الناحية المنطقية، وأن استقلاله استقلال منطقي، فهو ليس نتيجة لأي علّة سابقة عليه وإنما هو العلّة الأولى، وتعتبر الأشياء نتائج منطقية له. **فالكلي لاينفصل عن الأشياء في الواقع وإنمــا ينفصل عنها في الفكر وحده؛ فهـو من الناحية المنطقية منفصل عنها. وهو من الناحية المنطقية مستقل عنها كذلك.** أما الاجابة عن السؤال الذي سبق أن ألقيناه على أنفسنا وهو: ما نوع الوجود الذي يكون للكليات، بمعزل عن الأشياء، فإن الإجابة هي: **أن الكليات لها وجود منطقي** Logical Being في حين أن للأشياء وجود فعلي Factual وهكـذا يــزول التناقض الظاهري حيث يصبح للكلي وجود مستقل بمعنى أن وجوده مستقل منطقياً عن الأشياء: أعني أنه ينفصل عن الأشياء في الفكـر، يسبقها أسبقية منطقية. وهو له، من ناحية أخرى، وجود يعتمد على غيره بمعنى أنه لو توقف عن أنْ يكون تجريداً، وتحوّل إلى عنصر مكوّن لوجود فعلي فإنه لايستطيع أن يفعل ذلك ــ أعني أن يتحول إلى واقعة Fact ــ إلّا باتحاد مع الجزئي. وبالتالي فوجوده المنطقي مستقل، ووجوده الواقعي أو العملي معتمد على غيره.

٢٦ ــ وإذا كان شرحنا هذا لايزال غامضاً على القـارىء فقد تعينـه الملاحظة التالية:

الكلي هو مصدر العالم لابمعنى أنه شيء يوجد قبل وجود العالم، ولكن بمعنى أنه علّة عقلية Reason للعالــم؛ وإنك لتجد الناس حتى في مسائل الحياة اليومية

يسلمون بأن علّة الشيء حقيقية، لكنك مع ذلك لاتجد منهم مَنْ ينسب إليها وجوداً فعلياً فالسبب الذي يدعو الفنان إلى رسم لوحة ما هو جمالها. وهذا الجمال هو علة ظهور اللوحة. ولاشك أن الجمال شيء حقيقي جداً، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يقول إن الجمال موجود وجوداً فعلياً بغض النظر عن اللوحة. أو أنه يوجد في الزمان وجوداً يسبق اللوحة، فليس هو «بالشيء» الموجود وجوداً فعليا.

٢٧ ــ في فلسفة أرسطوبعض الأفكار الأخرى التي كان لها عميق الأثر في فلسفة هيجل منها: التفرقة الأرسطية بين القوة والفعل فقد ظهرت هذه التفرقة في فلسفة هيجل تحت اسم «الضمني والصريح» أو «ماهو في ذاته» وما هو «في ذاته ولذاته». ويرى أرسطو أن المادة هي القوة Potentiality وأن الصورة هي الفعل Actuality. والمادة في ذاتها لاشكل لها على الإطلاق إنها الحامل اللامتعين للأشياء، إنها ما تبقى بعد أن يُحذف من الشيء جميع خصائصه؛ فالذهب ناعم، أصفر، ثقيل، غير شفاف... الخ.. لكنا إذا ما حذفنا هذه الخصائص لكي نصل إلى الحامل الذي ترتكز عليه، فسوف نجد أنفسنا أمام فراغ كامل، أمام لاشيء على الاطلاق، لأننا حذفنا الكليات جميعا ومادام كل ما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه بصدد شيء ما هو الكلي بالضرورة (قارن فقرة رقم ٦) نتج من ذلك أننا لانستطيع أن نقول شيئا أو أن نفكر في شيء بعد حذفنا للكليات، فلا شيء يبقى بعد حذفها؛ والنتيجة الطبيعية هي أن الحامل المزعوم لا وجود له. غير أن أرسطو، وأفلاطون قبله، لم يستطع التخلّص من فكرة الحامل هذه. فعلى الرغم من أن كلا منهما ذهب إلى أن هذا الحامل فراغ كامل أو «لاوجود» فإنه اعتبر «المادة» بوصفها حاملا للأشياء هي هذا «اللاوجود» الذي يوجد رغم ذلك.

وبما أن «المادة» في ذاتها عند أرسطو هي «لاشيء» فإنها قابلة لأن تصبح أي شيء. والكلي أو الصورة هي التي سوف تحدد ما تتحول إليه المادة فلو أنك جمعت بين المادة وبين كليات مثل: بيضاء، بيضاوية، صلبة، تؤكل.. الخ لكان لديك ما نسميه بالبيضة؛ ولو أنك جمعت بين المادة، وبين كليات مثل: أصفر اللون، قابل للطرق، ثقيل، معدن.. الخ لكان لديك قطعة من الذهب، ومعنى ذلك أن المادة ذاتها ليست شيئا بالفعل ولكنها كل شيء بالقوة، إنها امكانية الأشياء جميعا، وهي تصبح «شيئاً» بالفعل عندما تحصل على الصورة فالصورة هي الفعل والمادة هي القوة.

٢٨ ــ ويرى أرسطو أنه في حالة الجمع بين الصورة والمادة التي يتكوّن منها الشيء، قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة. ففي بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة، وفي بعضها الآخر يكون العكس. أي أن هناك مراتب للموجودات أدناها مرتبة، المادة التي لاشكل لها، وأعلاها مرتبة الصورة التي لا مادة لها. ولاتوجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً لأن الصورة والمادة متحدتان. ولكن المراتب الوسطى هي الموجودة بالفعل، وهي التي يتألف منها العالم وتأتي الأشياء الدنيا كالمادة اللاعضوية في المرتبة السفلى من مراتب الوجود إذ فيها تكون الغلبة للمادة. ثم تأتي بعدها، النباتات، وتلي النباتات الحيوانات. أما أعلى موجود تحت فلك القمر فهو الإنسان إذْ فيه تكون الغلبة للصورة على المادة. والأشياء تتصارع باستمرار لكي تصل إلى أعلى صورة لها. ومحاولتها الوصول إلى هذا الهدف هو علّة الصيرورة في العالم. وهو علّة حركة العالم بصفة عامة فالقوة الدافعة لحركة العالم هي الغاية أو الصورة أو الكلي. إذْ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غاياتها. ومن هنا كانت الصورة هي القوة الدافعة، أو هي الطاقة التي تحرّك الأشياء. الصورة تجذب المادة وتنشطها لتشكلها في مراتب أعلى وأعلى من الوجود. وهكذا تؤثر النهاية، منذ البداية، تأثيرا مستمراً طوال عملية السير كلها؛ لأن الغاية [أو النهاية] موجودة فيه بما يمكنها أن تكون قوة مؤثرة. انها موجودة منذ البداية **بالقوة** لكنها تصبح موجودة **بالفعل** حين تتحقق الغاية. فشجرة البلوط لابد أن تكون موجودة في ثمرتها بالقوة، وكذلك صورة الإنسان لابد أن تكون موجودة في «السعدان ape»(*) بالقوة وإنْ لم تتحقق بالفعل إلاّ في الإنسان الحالي. وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو، إذْ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها إنْ لم تكن كامنة فيها. . . لو أنها خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها، لكان معنى ذلك ظهور شيء من لاشيء. ولأصبحت الصيرورة كلها، والتغير بأسره، كما قال بارمنيدس مستحيلا ولا يمكن تصوره. صحيح أن التغير يتضمن ظهور شيء جديد، لكن إذا كان هذا العنصر الجديد جديدا كل الجدة لكنا أمام استحالة ظهور شيء من لاشيء، ومن ثم فهذا العنصر الجديد لايمكن أن يكون جديداً تماماً وإنما موجود بالقوة في الشيء الذي ظهر منه.

وهكذا نتصور التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور. فما

(*) السعدان أو النسناس فصيلة من القردة ذوات الذيول وهي تمثل أعلى حلقة في تطور شجرة الحياة قبل الإنسان: انظر كتابنا مدخل إلى الفلسفة ص ٢٢٧ وما بعدها من الطبعة الثالثة ــ دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٥ (المترجم).

يوجد في الشيء داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح. فثمرة البلوط هي شجرة البلوط في حالة جوانية أو داخلية أو «في ذاتها» لكنها لاتظهر كشجرة بلوط، وهي في هذه الحالة، إلاّ أمام التفكير الفلسفي الفاحص. فهذا الفكر هو الذي يرى شجرة البلوط «في داخلها»، ويعرف أنها شجرة بلوط بالنسبة لنا أي بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفيكيرهم إلى ما هو كامن بداخلها. ومن ثم فهي شجرة بلوط بالنسبة لنا، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها، فهي تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل. ويسمي هيجل ما هو مستتر أو كامن أو ما هو بالقوة «في ذاته» وما هو بالفعل «ماهو لذاته». ولقد درج المترجمون على ترجمة هذين المصطلحين «بالضمني» و«العلني» على التوالي. فثمرة البلوط هي شجرة البلوط«ضمناً»لاصراحة. وعبارة «في ذاته» التي نجدها في كل صفحة تقريباً من صفحات هيجل قد تكون مصدر حيرة بالغة للقارىء المبتدىء، ومن هنا كان من الأهمية بمكان أن ندرك معناها في هذا السياق. إن مذهب أرسطو، وكذلك مذهب هيجل، مذهب تطوري. وكل منهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لايعني انبثاق شيء جديد كل الجدة. وإنما يرى أرسطو أنه إنتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بينما يرى هيجل أنه إنتقال من الضمني إلى العلني أو الصريح.

٢٩ — وينبغي ألاّ نفهم من هذه الملاحظات أن هيجل يوافق على كل ما قاله أرسطو عن الصورة والمادة. لأن أرسطو، وأفلاطون من قبله، نظر إلى المادة على أنها شيء حقيقي رغم أنه يصفها بأنها لاوجود not-Being ومن هنا تظهر ثنائية أساسية في مذهبيهما. فالمادة، عندهما، ليست شيئاً أنتجه الكلي ولكنها موجودة منذ البداية، ويقتصر دور الكلي على تشكيلها في أشكال مختلفة بحيث يجعل منها «أشياء» ومن هنا كانت المادة والكلي أحوال أولية لا يمكن رد الواحد منهما الى الآخر. وهذه ثنائية واضحة في حين رأى هيجل أن هذا الحامل للأشياء ليس إلاّ مجرد تجريد، أو فراغ، أو لاشيء، ولهذا استبعده من فلسفته[1]. وفضلا عن ذلك فإن «الضمني» عند هيجل ليس هو «المادة» عند أرسطو وليس «الصريح أو العلني» عنده هو الصورة عند أرسطو. فالمادة الخالصة، وفقاً لاستخدام أرسطو لهذه المصطلحات هي القوة، بينما الصورة الخالصة هي الفعل. ونفس هذا المعنى هو ما تعنيه لفظتا « الضمني والصريح» عند هيجل لكن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين

---

(١) وإن كان هيجل قد أدخله، من الناحية العملية، في تصوره «للعَرَضي Contingent» الذي لايمكن استنباطه. انظر فيما بعد فقرة ٤٢٣ ــ ٤٢٥.

بنفس طريقة أرسطو ولا على نفس الأشياء. ونحن هنا معنيـون فقط بمعنى أو (بمفهوم Connatation) الألفاظ، وليس بتطبيقها أو (بالماصدقات Denoation).

٣٠ ــ والفكرة الأرسطية التي أود أن أشير إليها باعتبارها فكرة أثرت تأثيراً مباشراً في فلسفة هيجل هي فكرة: المطلق أو الله. فقد سبق أن رأينا أن معنى قولنا عن شيء ما إنه حقيقة Reality، بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة هو أنه الوجود الأول الذي صدرت عنه الأشياء الموجودة في العالم، أو أنه بعبارة أخرى، المطلق Absolute. ولقد استخدم الفلاسفة لفظ الله للدلالة على المطلق، لأن الله ينظر إليه، في الدين، بوصفه الموجود الأول الذي صدرت عنه الأشياء كلها.

٣١ ــ وتأتي الصورة المطلقة الخالية من المادة في قمة مراتب الوجود في فلسفة أرسطو. وهذه الصـــورة المطلقة هي ما أطلق عليه أرسطو إسم: الله، لأن الصورة هي مصدر الوجود كله. وهذه الصورة الخالصة لاتحتوي على أي لون من ألوان المادة لأن مضمونها هو ذاتها فحسب ومن هنا فهي ليست صورة لمادة وإنما هي صورة لصورة، أو هي صورة الصورة. ولقد تحولت هذه الفكرة في تعريف أرسطو المشهور لله لتصف الله بأنه «فكر الفكر»، فالله عند أرسطو لايفكر في المادة، ولكنه يفكر في الفكر وحده. وهو نفسه فكر وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته. فهو إذن يفكر في نفسه فقط: فالله هو الوعي الذاتي، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعي الذاتي أو فكر الفكر.

٣٢ ــ واضح أن عبارة «فكـــر الفكر» في هذا التحول ترادف عبارة «صورة الصورة» ولايبرر ذلك إلاّ أنْ تكون الصورة هي الفكر. وهكذا نصل هنا إلى تحديد جديد للفلسفة الكلية وهو: الصورة هي الكلي، والكلي هو الحقيقي وهو المطلق: إذن الحقيقي والمطلق هو الفكر. وما دام الفكر هو ماهية العقل او الروح Mind فإننا نستطيع أن نعبر عن الفكرة ذاتها بأن نقول إن المطلق هو العقل أو الروح Absolute is Mind ويبقى علينا أن نشرح هذه التحديدات وأن نجد ما يبررها.

٣٣ ــ يمكن أن تنحل المشكلة في هذا السؤال: هل الصورة أو الكلي فكر..؟ واضح أن ذلك هو ما يقول به كل من أرسطو وهيجل. بل إن الأصل التاريخي لنظرية الكليات يفترض هذه الفكرة ذاتها. فقد انقاد أفلاطون إلى المعتقدات الرئيسية في فلسفته حين اكتشف أن المعرفة كلها تتألف من تصورات ولقد كان الكلي، كما ورد إلى ذهنه أول الأمر، عبارة عن تصور ذاتي أو الفكرة التي تكون في

ذهننا حين نستخدم اسم فئة Class-name ونحن نصل إلى محور فلسفته حين نتبين أن الكلي ليس شيئاً فحسب وإنما هناك كليات موضوعية لها وجود خارج أذهاننا ومستقل عن هذه الأذهان. وعلينا أن ننظر إلى الكليات على أنها أفكار موضوعية لأن الكلية صفة للأفكار لا للاشياء، فالأشياء جزئية فردية.

ولاتزال هناك مدرسة فلسفية، كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٧)، رائجة جداً، ترى أن الكليات ليست أفكاراً رغم تسليمها بأن لها «وجوداً قائما بذاته» أعني أن لها وجودا ما، فالكليات، كما ترى هذه المدرسة، «ليست ذهنية»[1]. ويمكن أن يكون الخلاف هنا خلافاً لفظيا. لو كانت هذه المدرسة تعني أن الكليات ليست أفكاراً ذاتية Subjective أي أنها ليست أفكاراً موجودة في ذهن من الأذهان، كذهني أو ذهنك، أو ذهن الله[*]. فان الفلسفة المثالية لن تسلم بذلك فحسب ولكنها سوف تؤكده بقوة. لكن لو أنها كانت تعني أكثر من ذلك أن الكليات ليست من طبيعة الفكر، بغض النظر عن مسألة وجودها في الأذهان، فلابد أن يكون ذلك موضع نقاش.

٣٤ ـ الأساس الذي يرتكز عليه نضال الفلسفة المثالية هو القول بأن الكليات عبارة عن تجريد، فنحن نصل إلى الكلي بطريقة واحدة هي طريقة التجريد، أعني حذف أوجه الاختلاف مع التركيز على أوجه التشابه أو العناصر المشتركة في الفئة الواحدة. لكن التجريد عملية فكرية، ولذا فالكلي عبارة عن فكر لأنه عبارة عن عملية تجريد. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول: صحيح أننا على طريق التجريد وحده نستطيع أن نصل إلى الكلي ولكن هذا الكلي الذي في استطاعتنا نحن أن نصل إليه إنما هو تصور ذاتي فحسب، ومن هنا فهذه الحجة التي سقتها لاتبرهن إلاّ على ما نعرفه بالفعل وهو: ان التصورات الذاتية عبارة عن أفكار، لكنها لاتبرهن على طبيعة الكليات الموضوعية. غير أن ذلك فهم خاطىء لهذه الحجة، فليست المسألة أن التطورات عبارة عن تجريدات، بل إن الكليات الموضوعية عبارة عن تجريدات. لأنها إذا لم تكن كذلك فلن يكون لها وجود ولا موضوعية

فقد سبق أن رأينا أنها توجد وجوداً فعلياً إذْ لاوجود منفصل عن الأشياء الجزئية. ومعنى ذلك أنها توجد في الفكر فحسب. وهي باعتبارها أفكاراً يمكن أن

---

(١) انظر، مثلا، كتاب مستر برتراند رسل الصغير الرائع: مشكلات الفلسفة ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

(*) هذا إذا افترضنا أن الله شخص، أعني فرداً جزئياً يوجد وجوداً فعلياً (المترجم).

يكون لها وجود مستقل منفصل عن الجزئيات. ومن هنا كانت تجريدات بمقدار ما تكون موجودة. وإذا كانت تجريدات فهي أفكار. ولقد رأينا كذلك أن الوجود الوحيد الذي يمكن أن يُعزَى للكليات هو الوجود المنطقي، والفكر هو مالا يكون له سوى وجود منطقي فحسب. ومن ناحية أخرى، لقد سبق أن رأينا أن الكليات «علل Reasons» والعلّة هي بالضرورة فكر(*).

٣٥ ــ لكن من الأهمية البالغة أن نعرف أن الفلسفة المثالية حين تقول إن الحقيقة النهائية عبارة عن فكر فإنها لاتعني بذلك الفكر بمعناه المألوف الشائع أي الفكر الذاتي أو العمليات النفسية كما تحدث في ذهن فرد من الأفراد، فهي لا تزعم أن الكون يعتمد على العمليات التي تحدث في عقول البشر، أو حتى العمليات التي تحدث في العقل الإلهي، بالمعنى الذي يقول به المؤمنون. ولكنها تتفق تماما مع الفِكرة القائلة بأنه وجد زمان لم تكن توجد فيه عقول بشرية أو إلهية، بل لم يكن هناك سوى كتل من البخار المتوهج الذي لاأثر فيه للحياة؛ ومع ذلك فإن هذا العالم يعتمد على الفكر، وهو نتيجة للفكر. بل هو فكر وهو فكر موضوعي لا ذاتي.

٣٦ ــ ولقد قيل في معرض الرد على هذه النظرية: إن الفكر يتضمن مفكراً إذْ لايمكن تصور الفكر بلا مفكر؛ وهذه مشكلة لاتعني أكثر من عودة المشكلة السابقة إلى الظهور من جديد، وهي المشكلة التي اصطدم بها ذهن رجل الشارع حين حاول أن يفهم كيف يمكن لشيء ما أن يكون حقيقياً على الرغم من أنه لايوجد وجوداً عقلياً، ومعنى هذا الإعتراض أن الأفكار لايمكن أن توجد وجوداً فعلياً إلاّ إذا كانت في ذهن مفكر ما. وهذا جد صحيح. لأن كل وجود فعلي هو كائن فرد يوجد هنا أو هناك أعني في مكان معين أو زمان محدد.

ولابدّ للفكرة التي توجد وجوداً فعلياً أن تكون كائناً فردا موجوداً هنا أو هناك أعني أن تكون حاضرة في مجرى تفكير معين عند وعي جزئي محدد. ولكن الكليات لاتوجد وجوداً فعلياً وهي لذلك لاتوجد في مجرى وعي معين أعني لاتوجد في ذهن

(*) لاحظ أن كلمة علّة Reason في اللغة الإنجليزية تعني أيضاً «عقل» ومن هنا ارتبطت العلّة بالفكر ارتباطاً وثيقاً. ويستخدم المؤلف لفظ «العلّة» للدلالة على العمليات العقلية كما هي الحال في القياس المنطقي الذي تكون فيه المقدمات «علّة» لظهور النتيجة في حين يستخدم كلمة «السبب Cause» للدلالة على الرابطة بين ظواهر الكون على نحو ما نقول إن النار كانت سبباً في غليان الماء، وسوف يعود المؤلف إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب. (المترجم).

ما وهكذا نجد أن الأفكار لايمكن أن توجد وجوداً فعلياً بدون مفكر. لكن الكليات لاتوجد وجوداً فعلياً وإنما هي حقيقية Real وما دام الوجود الفعلي كله عبارة عن ظاهر، وطالما أنه ليس من الموجودات الفعلية ما هو حقيقي، ولأن كل فكرة في ذهن أي مفكر عبارة عن كائن جزئي يوجد وجوداً فعلياً فإن النتيجة هي أن الكليات لاتوجد في ذهن مفكر ما، لأنها لو وجدت في هذا الذهن لما أمكن أن تكون حقيقية، إذْ سوف توجد عندئذ وجوداً فعلياً.

٣٧ — ولابدّ أن نلاحظ أن المثاليين حين يستخدمون تعبيرات مثل: «المطلق هو الفكر»، فإنهم يستخدمون كلمة الفكر بمعنى ضيّق يقصدون به الفكر الكلي وحده. أما الإستخدام المألوف لكلمة الفكر حين أقول، مثلا، إن «لديّ فكرة عن وجه أمي» فهو استخدام مختلف تماماً. إذْ أن الفكر في مثل هذه اللغة الشعبية الدارجة يشتمل على تصويرات ذهنية جزئية، بل وقد يتضمن إحساسات. أما بالمعنى الذي نقصده فإن الكليات هي وحدها التي تسمى أفكاراً.

٣٨ — ولايعني تعبير «المطلق هو العقل أو الروح Mind» أكثر من أنه فكر. فالفكر هو ماهية العقل والروح ولو صح أحد هذين التعبيرين لصح التعبير الثاني. لكنا هنا أيضاً لانقصد العقل أو الروح الذاتي الذي يوجد بالفعل لكنا نقصد العقل أو الروح الموضوعي الحقيقي. فالروح التي نتحدث عنها هي نسق من الفكر الكلي الذي تتألف منه الحقيقة، فهي ليست روحا جزئية تقابل روحا جزئيا آخر كروحي وروحك أو حتى روح الله ــ إذا كنا نعني بالله فكراً جزئيا يوجد وجودا فعلياً ــ وإنما هي العقل الأول الذي صدر عنه الكون كله، وهو ليس كائنا سيكولوجيا. إنها حقيقية لكنها مع ذلك لاتوجد وجوداً فعلياً؛ هي روح كلي، روح مجرد. إنها العقل المؤثر في العالم. والقول بأن هذا العقل يؤثر في العالم هو جوهر النظرية اللاهوتية عن التدبير الإلهي أو حكم الله للعالم. لكن هذا العقل يؤثر في العالم لا خارجه، إنه العلّة في الأشياء أو هو علّة الأشياء، ولكنه ليس علة مفارقة خارجية عن الأشياء توجد منفصلة عنها كما يوجد العقل البشري منفصلاً عن الأشياء التي يدركها أو يهيمن عليها: إنه عقل لكن ذلك لايتضمن عاقلا Reasoner بمعنى شخص يفعل. وهو بالطبع لايوجد وجوداً فعلياً، ولايوجد قبل بدء العالم. وهو لم «يخلق» العالم كفعل في الزمان، وإنما علاقته بالعالم علاقة منطقية، ووجوده، وجود منطقي.

نتائج :

٣٩ ــ حاولنا في تعقبنا لتطور المثالية اليونانية أن نستخلص من الوقائع التاريخية مغزاها الجوهري. وعرضنا في هذه المحاولة جزءاً من أسس الفلسفة الكلية، وما دام هيجل هو أعظم أستاذ أخير لهذه الفلسفة فقد عرضنا، في نفس الوقت، بعضاً من المبادىء الأساسية في فلسفته. وقد يكون من الخير أن نجمع الآن في عبارة وجيزة النتائج التي وصلنا إليها، وهي نفسها العناصر الجوهرية في الفلسفة الكلية. والعناصر الجوهرية التي ظهرت حتى الآن هي :

١ ــ الحقيقي هو ماله وجود مستقل تماما، وجود معتمد على نفسه فقط.

٢ ــ الظاهر هو ما يعتمد في وجوده على وجود آخر. وهذا الوجود الآخر هو الحقيقي.

٣ ــ الوجود الفعلي هو ما يمكن أن يتمثله الوعي تمثلاً مباشراً، وقد يكون كائنا نفسيا أو مادياً.

٤ ــ الحقيقي هو الكلي.

٥ ــ الحقيقي لايوجد وجوداً فعلياً وإنما يوجد وجوداً منطقيا فحسب.

٦ ــ الوجود الفعلي هو الظاهر.

٧ ــ الحقيقي، وهو الكلي، هو أيضاً الفكر أو الروح أو العقل. لكن هذا الفكر أو الروح أو العقل، ليس عقلا فرديا أو ذاتيا وإنما هو عقل مجرد موضوعي، له وجود منطقي لاوجود فعلي.

٨ ــ الحقيقي أعني الفكر الموضوعي، هو الوجـود النهائي، أو المبدأ الأول أو المطلق. وهو مصدر الأشياء جميعا. ولابدّ أن نستمد منه تفسير الكون.

٩ ــ هذا المبدأ الأول هو أول بمعنى واحد فقط هو أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعا، أعني ليس أولاً في الزمان.

وتؤلف هذه القضايا عقيدة الفيلسوف المثالي بقدر ما تطور منذ عصر أرسطو. ومع ذلك فعلينا أن ندرس التعديلات والإضافات التي أدخلها عليها الفكر الحديث.

٤٠ ــ وسوف نرى أن فلسفة هيجل ليست شيئا يخترعه ببساطة من العدم ثم يزجّ به كيفما اتفق في عالم مذهول، ولاهو خيال مجنون أنتجه عقل فرد من الأفراد. ولا هو شيء جميل جديد يخلو من النفع. ولاهو نظرية لطيفة لعبقرية

ضالة. كلا، ولا هو مجرد نظرية بين نظريات معارضة كثيرة. إن مؤلفها الحقيقي ليس هو هيجل نفسه بقدر ما هو الروح البشري الكادح المفكر، الروح الكلي للبشرية كما تتجلّ في هذا الفرد أو ذاك. إنه إنتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور في الماضي البعيد. أو هي حكمة السنين تراكمت بعضها فوق بعض فكوّنت الصورة النهائية للفلسفة الكلية. والحق إنها بعبارة هيجل نفسه لا هي حديثة ولا هي قديمة، ولكنها دائمة وأبدية. لكن هيجل، على الرغم من ذلك كله، مفكر أصيل عميق، وإنْ كانت أصالته لاتعني الجدّة فحسب لأنها جديدة وقديمة في آن واحد. فهي تتعرّف على الحقيقة الماضية كلها، وتستوعبها، ثم تمضي فتتجاوزها، ومن ثم فموقفها من الفلسفات الأخرى لا هو موقف حسد ولا عداء ولا هدم. ولكنها ترى في كل منها مظاهر أو جوانبٍ للحقيقة لابدّ من التعرّف عليها والتشبع بها، وهي لهذا السبب فلسفة كلية حقيقةً.

الفصل الثاني

الفلسفة الحديثة وهيجل

٤١ ــ اختفت الفلسفة المثالية ذات الطابع الكلاسيكي بعد موت أرسطو حتى العصور الحديثة تقريباً. فقد أهملتها الرواقية، والأبيقورية، والشكّاك. وكانت الأفلاطونية المحدثة ــ في أحسن صورها ــ تحريفاً غامضاً لها. كما كانت الأسكولائية صورة ممسوخة منها. ولم يعمل على احيائها المفكرون من ديكارت إلى ليبنتز. صحيح أنه كانت هناك صلات قربى بين هذه الفلسفة الحديثة في بدايتها وبين الفلسفة اليونانية، ولكنها كانت صلات ضعيفة. ثم جاء احياء الفلسفة المثالية على يد كانط فكان عملا يُنسب إليه وحده. ولم يكن كانط فرعاً مباشراً من المثالية اليونانية. إذْ تظهرنا مؤلفاته على أن أثر اليونان في فلسفته كان ضعيفاً. وليس صحيحاً أنْ يُقال عنه، بغير تحفظ، إنه كان ممثلا للفلسفة الكلية، لأنه ينكر تماماً معظم القضايا الهامة التي سقناها في نهاية الفصل السابق. ومع ذلك فقد أصبح أباً، حتى على الرغم منه، لمثالية ذات طابع مشابه تماما للمثالية التي وصفناها في الفصل السابق.

وقبل أن نتحدث عن كانط، لابدّ أن نشير إشارة موجزة إلى مفكر أسبق منه، كان له تأثير على هيجل يفوق تأثير أي مفكر آخر وهذا المفكر هو: اسبينوزا.

(أ) اسبينوزا وهيجل:

٤٢ ــ أعلن اسبينوزا عن مبدأ كان له أهمية بالغة. وهذا المبدأ هو «كل تعين سلب» أو «جميع التحديدات عبارة عن سلب» فتحديدك لشيء ما معناه فصله عن دائرة الموجود أي حدّه. والتعريف معناه وضع الحدود للشيء فقولك عنه إنه أخضر يعني أنك حددته أو فصلته عن دائرة القرنفل، أو الأزرق أو الألوان الأخرى. وقولك عنه إنه خير معناه فصله عن دائرة الشر. وهذا التحديد هو كالسلب سواء بسواء. فاثبات حدود معينة لشيء ما هو انكار أنه يتعدّى هذه الحدود. فقولك عنه إنه أخضر يساوي قولك عنه إنه غير أحمر، فالإثبات يتضمن

النفي. وأيّاً ما يقال عن شيء ما هو إنكار لأشياء أخرى كذلك فالتحديد كله عبارة عن نفي أو سلب.

٤٣ ــ وهذا المبدأ أساسي عند هيجل أيضاً ولكنه اتخذ في فلسفة هيجل الصورة المقابلة وهي أن «كل سلب هو تحديد أو تعين». وسوف يذكرنا المناطقة الصوريون بأننا لا نستطيع ان نعكس قضية اسبينوزا على هذا النحو. ولكن يكفي للرد عليهم أن نشير إلى أن الإثبات لايتضمن النفي فحسب، بل أن النفي أيضاً يتضمن الإثبات. فانكارك انتماء شيء ما لفئة معينة يعني أنك تدرجه تحت فئة أخرى على الرغم من أنك قد لاتعرف ما هي هذه الفئة الجديدة. فالسلب والإيجاب متلازمان ويتضمن الواحد منهما الآخر. فمبدأ اسبينوزا، إذن، هو «إيجاب الشيء هو نفيه» أو «وضع الشيء يعني سلبه». أمّا مبدأ هيجل فهو «نفي الشيء معناه إيجابه» أو «سلب الشيء يعني وضعه».

وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن «قوة السلب الهائلة» فلابدّ أن نتذكر أن السلب عنده هو نفسه عملية خلق. لأن الطبيعة الايجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديداته. فطبيعة الحجر أن يكون: أبيض، ثقيلا، صلباً.. الخ. وما دامت جميع التحديدات سلب، نتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الايجابية لشيء من الأشياء على السلب. فالسلب، من ثم، له نفس ماهية الوجود الايجابي. وقوة السلب «قوة السلب الهائلة» ــ هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود، فالاجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل Differentia لأن الفصل هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع بدورها تصبح أفراداً بنفس الطريقة. أعني عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع. وهذه الأفكار ليست أفكاراً عرضية في فلسفة هيجل، ولكنها تنتشر في مذهبه كله. ولابدّ لنا أن نفهم جيداً أن هذه الأفكار الثلاثة: التعين، والتحديد، والسلب، تتضمن الواحدة منها الأخرى.

٤٤ ــ والفكرة الهيجلية عن اللامتناهي Infinite مدينة بالكثير لاسبينوزا أيضاً. فكون الشيء لامتناه يعني أنه غير محدود. ومن ثم فالشيء المعين هو الشيء المحدّد أو المحدود لأن التعين تحديد. وسوف يؤدّي بنا ذلك إلى نتيجة تقول: إن اللامتناهي هو اللامتعين undetermined. فما دام الشيء الذي لاتعين له لا صفات له كذلك من أي نوع، وما دمنا لانجد صفة نصفه بها، فإن اللامتعين سوف يكون في هذه الحالة الفراغ الكامل، أو هو في الواقع عبارة عن خواء وخلاء Vacancy، والجوهر عند اسبينوزا هو هذا الفراغ اللامتعين. ومع ذلك فهناك فكرة

أخرى تكمن، ربما في غير اتساق، في أعماق فلسفة اسبينوزا تقول إن الجوهر علّة ذاته Causa sui ، ومن ثم فهو ليس اللامتعين بل هو المتعين بذاته . فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط. ومن ثم فاللامتناهي ليس هو الذي لانهاية له، ولا غير المحدود أو المتعين، كما هو معروف في التصور الشائع، بل هو المتعين بذاته، أو المحدود بذاته. وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي عند هيجل. لكن ذلك بالطبع لايستوعب فكرة هيجل عن اللامتناهي كلها، وإنما يهمل على العكس أهم عناصرها المميزة. ومع ذلك فإن جذور فلسفته عن اللامتناهي نجدها هنا في فلسفة اسبينوزا.

(ب) هيوم وكانط:

٤٥ ـ افترضت المثالية اليونانية، في سذاجة، أن العقل البشري قادر على معرفة الحقيقة. ولم يخطر على بال أفلاطون أو أرسطو أن عقولاً كعقولنا لاتستطيع أن تعرف إلّا الظاهر وحده. وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على التفكير البشري في بعض العصور إلّا أن كانط كان أول من أثارها من الناحية الصورية. فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما الذي يمكن ان نعرفه؟ وما الذي لايمكن معرفته؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية؟ . كانت هذه هي الأسئلة التي حاول كانط الإجابة عنها، وهو يخبرنا أنها فرضت نفسها عليه عن طريق فلسفة هيوم.

٤٦ ـ لقد حاول هيوم أن يبين أن جانباً من الأفكار الرئيسية التي تعتمد عليها معرفتنا للاشياء كالسببية، والهوية، والجوهر ليست إلّا وهماً وعلى رأسها جميعا فكرة السببية. فهذه الفكرة تتضمن عنصري الضرورة والشمول: افرض أن «أ» هي سبب «ب». فإن ذلك يعني أولاً: أنه لابدّ أن تتبع «ب» «أ» دائما بحيث لايكون ذلك مجرد حادثة عابرة، بل أن يكون ذلك ضرورة. وهذا يعني ثانياً: أن «ب» تتبع «أ» دائمًا بشرط عدم وجود عائق، أعني عدم تدخل ظاهرة ثالثة «ج» في سير «أ». فمن المسلم به أن الجرس «أ» سيحدث دائمًا صوتاً «ب» إذا ما هزّه شخص ما، ما لم يهتز بالطبع في خلاء «ج». هذا هو معنى الشمول وتلك هي فكرة السببية.

فهل لهذه الفكرة ما يبررها؟ وهل هي وصف صادق للواقع؟ هل هناك، في العالم الخارجي، واقعة تتفق مع هذا التصور العقلي؟ أم هي مجرد وهم من أوهام العقل؟ لقد ذهب هيوم إلى أن لمعرفتنا مصدراً واحداً فقط هو التجربة

Experience. والتجربة تعني عنده، كما هي عند لوك، الخبرة التي ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية. أو أعني عن طريق التفكير في عملياتنا الذهنية ذاتها. فمعرفتنا بأي شيء خارجي: كهذا المنزل، أو هذه الشجرة، أو هذا النجم، تأتي عن طريق الحواس. ومعرفة أي شيء داخل الذهن أو النفس Mind كقولي إني أشعر بالجوع، تأتي عن طريق التأمل الذاتي أو الاستبطان Introspection. **لكن التجربة، حسب هذا التعريف، لايمكن أن تأتي الينا، على الاطلاق، لا بالضرورة ولا بالشمول. فأنا** أستطيع أن أرى أو أسمع أو أن أشعر بأن شيئا ما موجود، فحسب، ولكن لا أستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأنه لابدّ أن يوجد. إذْ تخبرني عيني أن هذه الورقة موجودة أمامي لكن رؤية الورقة مهما تطل مدتها لن تنبئك بأنها لابدّ أن توجد هنا أمامي. فليس هناك أي لون من ألوان الضرورة في فكرة السببية. صحيح أن «البرد يجمد الماء» ولكن ليست هناك رابطة منطقية بين البرد والتجمد. إننا إذا ما حللنا فكرة المثلث فسوف نجد أن زواياه الثلاث لابدّ أن تساوي قائمتين. لكننا لو حللنا فكرة البرد فلن تسلمنا إلى فكرة التجمد. أي أنه لايمكن استنباط إحداهما من الأخرى استنباطا منطقيا. ويمكن للانسان أن يقول، من ناحية أخرى، إن البرد قد يحوّل الماء إلى بخار أيضاً: أي أن إمكانية الحالتين قائمة [أن يحوّل الماء إلى ثلج أو بخار] وعلينا أن ننتظر التجربة لنرى أيهما سوف يحدث. وهذه التجربة تعطينا الواقعة فحسب، لكنها «لاتعطينا الضرورة». كذلك لاتخبرنا التجربة سوى أن «ب» تتبع «أ» في تلك الحالة الجزئية التي امتدت إليها. لكنها لاتستطيع أن تقدم لنا مبررات للاعتقادات بأن «ب» سوف تتبع «أ» باستمرار، وأنها تتبعها الآن دائمًا. وربما كان ذلك واضح أكثر بالنسبة للمستقبل بصفة خاصة إذْ ليس لدينا به علم ولا خبرة على الإطلاق، فكيف يمكن للتجربة أن تقول لنا: «أن النار سوف تتولّد عنها الحرارة غداً»؟ وعلى الرغم من أن هذه الصعوبة واضحة بالنسبة للمستقبل، فإنها تظهر بنفس القوة في حالة الماضي والحاضر: فالماء يتجمد في درجة الصفر. لكن ما الدليل على ذلك؟ إن التجربة لاتقول لنا سوى أن ذلك قد حدث في جميع الحالات التي تمّ بحثها. غير أن هناك ملايين الحالات التي يتجمد فيها الماء لم يلحظها أحد، وليس لنا بها خبرة. فكيف تضمن لنا التجربة إصدار أحكام بصدد موضوعات ليس لنا بها خبرة؟ ومعنى ذلك أن المعرفة بعنصر الشمول لايمكن مطلقاً أن تأتينا عن طريق التجربة. وما دامت التجربة عند هيوم هي المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة، وما دامت العناصر الجوهرية في فكرة السببية وأعني بها الضرورة والشمول ـ لايمكن أن نجدها في التجربة، فإنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة السببية نفسها عبارة عن فكرة وهمية. ويواصل هيوم حديثه

فيشرح لنا كيف نشأ هذا الوهم عن طريق قوانين تداعي المعاني، فنحن لأننا نرى «أ» يتبعها «ب» في حالات كثيرة، فإننا نربط بين الاثنين ونتخيل أن هذا التتابع ضروري وشامل.

٤٧ — ويتابع هيوم باركلي في نقده لفكرة الجوهر وبطريقة تشبه طريقته فالحجر له صفة البياض والصلابة... الخ. وقد اعتدنا أن نقول إن هناك جوهراً يحمل هذه الصفات. لكن التجربة تعرّفنا بالصفات فحسب، ولاتقول لنا شيئاً عن الجوهر. ونحن لانستطيع أن نكوّن فكرة عن الجوهر بمعزل عن صفاته. ولكننا اعتدنا ان نربط بين الصلابةوالبياض... الخ. ومن ثم أنتج خيالنا فكرة جوهر يختفي وراء هذه الصفات هو الذي يحملها، ويربط بعضها ببعض. ولذا فليس لنا من التجربة سند لفكرة الجوهر، وعلى ذلك فهي وهم شأنها شأن فكرة السببية تماماً.

٤٨ — أقلقت كانط هذه الملاحظات قلقاً بالغا، فأخذ على عاتقه أن يجيب عنها. لأنه رأى أن فكرة، كفكرة السببية، ضرورية للمعرفة فجميع العلوم تعتمد على فرض السببية. وإذا كانت الأسس التي ترتكز عليها المعرفة مزعزعة بهذا الشكل انهار البناء من أساسه. والخلاصة ان امكان المعرفة، أيّاً كانت، تعتمد على إيجاد رد على ملاحظات هيوم.

٤٩ — يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر والأحساس. ونحن في حالة الاحساس نكون متقبلين سلبيين، إذْ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أمّا في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحوّل الإحساس المادي الفج إلى معرفة. ويقول كانط إن ذلك كله مسلم به تسليما عاماً منذ عصر أفلاطون، ثم يبدأ في دراسة كل من هذين العنصرين على حدة.

٥٠ — أولاً: الإحساس Sensation. أيّ موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود في زمان ومكان. وأيّ موضوع من موضوعات الحس الداخلية — كالاستبطان، والوجدان، والأفكار — موجود في زمان، وإن كان لايوجد في مكان ومن ثمّ كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلي. وكان الزمان والمكان هما الصورتان العامتان للحس الخارجي فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذين لهما صفة الضرورة والشمول التي وجدت في صورة محيرة في فكرة السببية؟ والجواب بالإيجاب. أي أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة. فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان. كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن

الزمان، كالقول بأن اللحظتين لايمكن أن تكونـا متآنيتـين وقضايا الحساب هي الأخرى ضرورية وشاملة، ولكن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لايمكن أن تؤدي إلى الضرورة والشمول. ومن ثمّ فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة.

٥١ ــ ربما كانت الضرورة والشمول في قضايا الرياضة تعود إلى أن قضاياها تحليلية فحسب. فالقول بأن «الحصان حيوان» لابدّ أن تكون صادقة صدقاً ضرورياً وشاملاً قول صحيح بمقدار ما نستمر في إستخدام كلمتي «الحصان» و«الحيوان» بنفس المعنى: ذلك لأن فكرة الحصان تتضمن أنه حيوان، ومن ثم فإن القضية لاتقدم لنا سوى تحليل جزئي فحسب لمعنى كلمة الحصان. وقد يُقال نفس الشيء في القضية ٢ + ٢ = ٤ فهي ضرورية وشاملة لأنها مجرد تعريف للعدد ٤، وأن الخطين المستقيمين لايمكن أن ينغلق عليهما مكان، قضية ضرورية وشاملة لأنها لاتعبر إلّا عمّا نعنيه بالخطوط المستقيمة فحسب.

ويكون هذا الاعتراض في ظاهره مقبول لكنه في حقيقته مرفوض. لأن القضايا التي نتحدث عنها ليست قضايا تحليلية، وإنما هي قضايا تركيبية: «فإثنان زائد إثنين» ليست تعريفاً للعدد أربعة. ولايمكن لأحد أن يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ من مجرد تحليله لفكرة العدد ٤. لايمكن لأحد أن يعرف هذه القضية ما لم تنكشف له عن طريق التجربة: ولايمكن لأحد أن يعرف أن سريرين وسريرين، أو أية أشياء أخرى، تساوي أربعة أسرة، إلّا إذا أظهرت له التجربة ذلك. كما أنه لايمكن لتحليل فكرة الخط المستقيم أن تعرفنا بأن الخطين المستقيمين لايحصران مكانا. إذْ لابدّ أن يظهر ذلك أيضاً سواء في مكان حقيقي أو خيالي ولاشك أننا في العادة نحاول أن نتخيّل خطين مستقيمين يحصران مكاناً، لكي نفهم هذه الفكرة. لكننا نجد أن ذلك غير ممكن. أعني أن طابع التجربة المتخيلة هو نفسه طابع التجربة الفعلية في المكان الحقيقي، لأنها تعتمد على توضيح الشيء أو اظهاره أمامنا أكثر من اعتمادها على تحليل تصور من التصورات.

٥٢ ــ ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة. صحيح أننا نحتاج إلى تجربة قبل أن نتمكن من معرفتها لأنها، كما رأينا منذ قليل، لابدّ أن تظهر أو تتكشّف لنا عن طريق التجربة، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين، وهذين الشيئين يساوي هذه الأشياء الأربعة، وأن هذا الزوج من الخطوط المستقيمة لاينغلق عليهما

مكان(*). ومع أن هذه الوقائع الجزئية تظهر مباشرة في التجربة إلاّ أننا نقفز إلى ما وراء خصائصها الجزئية لنضيف إليهاالضرورةوالشمول: فنقول إن ما يصدق في هذه الحالة، يصدق في جميع الحالات المماثلة ولابدّ أن يصدق دائماً. مع أن التجربة لاتقدم لنا هذهالضرورة والشمول. وهكذا نجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية [أي مستمدة من التجربة]، بينما هي من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة، أو هي بلغة كانط قَبْلية apriori [أي قبل التجربة]. ويتساءل كانط: كيف يمكن أن تكون القضايا التركيبية القَبْلية ممكنة؟ إنها لاتظهر من التجربة، ولاتظهر كذلك من تحليل أفكارنا فحسب.

٥٣ ــ يكمن مفتاح السر في حل هذه المشكلة في بعض الملاحظات حول الزمان والمكان. فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية. فلا يمكن لنا أن ندرك هذه المنضدة إلاّ في حالة وجودها في مكان. لكنا من ناحية أخرى نستطيع في سهولة أن نكوّن صورة عن المكان بدون منضدة، أو صورة عن المكان الخالي من الموضوعات جميعاً فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان، ونتصور المكان فارغاً تماماً من الأشياء كلها. ولكننا لانستطيع أن نعكس العملية فنمحو المكان بخيالنا ونبقي مع ذلك على الأشياء. ومن هنا كانت معرفة المكان شرطاً سابقاً لمعرفة الأشياء. غير أن معرفة الأشياء هي على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة، ومن ثمّ كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة، لأنها شرط لكل تجربة، والشرط لابدّ أن يكون سابقاً لما يعتمد عليه. وعلى ذلك فمعرفة المكان لم تأت الينا عن طريق التجربة، أعني من الخارج، وليس المكان شيئاً خارجياً عنا نتقبله حين يصل إلينا عن طريق الحواس، فهو ليس صورة الأشياء الموجودة في الخارج، بل هو صورة لملكة الإدراك عندنا. إنه خلق خاص لأذهاننا، فنحن الذين نفرض المكان على الأشياء، وليست الأشياء هي التي تفرض المكان علينا، فالمكان لايوجد منفصلاً عنا وإنما هو طريق إدراكنا نحن للأشياء ولقد ساق كانط حججاً مشابهة ليبرهن على الفكرة ذاتها فيما يتعلق بالزمان.

٥٤ ــ ولو صحّ ذلك لاستطعنا أن نفهم الضرورة والشمول في القضايا الخاصة بالزمان والمكان. وليس في إستطاعتنا أن نفهمها بطريقة أخرى. إذ لو كان الزمان والمكان صوراً ذاتية لملكة الإدراك، لكانت قوانين الزمان والمكان، وقضايا

(*) واضح أن السبب هو أن الخطين المستقيمين لايلتقيان مهما امتدا، فهناك انفتاح بينهما في البداية وفي النهاية بحيث لاينغلق عليهما مكان (المترجم).

الهندسة والرياضة هي هذه القوانين، أعني قوانين لأذهاننا. ومن الطبيعي أن يكون قانون ملكة الإدراك عندنا ضرورياً وشاملا لكل ما ندركه. فلو وضعنا على أعيننا منظاراً أحمر «لرأينا الأشياء جميعا حمراء»، وبالمثل، فما دام الزمان والمكان هما وسائلنا في إدراك الأشياء فإن قوانين الإدراك تفرض نفسها على كل ما ندركه.

٥٥ ــ لابدّ أن نسوق هنا كلمة تحذير. فحين قال كانط إن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على كل تجربة لم يكن يقصد بالطبع، إننا نجيء إلى العالم بمعرفة جاهزة عن الزمان والمكان. لقد درس علماء النفس في المعمل الطرق التي يدرك بها الأطفال وصغار الحيوانات الزمان والمكان. ولقد إنتهوا إلى أن هذه المعرفة تحصل تدريجيا، بالطبع، عن طريق التجربة. لكن نتائج علم النفس، على هذا النحو لاتعارض نظرية كانط على الاطلاق. بل وليس لها أي أثر عليها. فلا يمكن لأحد ــ وعلى رأسهم جميعاً كانط ــ أن يفترض أن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على التجربة أسبقية زمنية. وإنما هو يقصد أنها تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب، لأنها شرط منطقي للتجربة. فنظرية كانط تقول إنه على الرغم من أننا نصل إلى معرفة الزمان والمكان تدريجياً وبالطريقة التي يصفها علماء النفس، فإننا نجد مع ذلك أن ما نصل إلى معرفته ليس شيئاً خارجياً عنا، وإنما هو شيء نحن أنفسنا أصحابه. فنحن لانكتسب معرفة شيء خارجي غريب عنا وإنما بمضمون أذهاننا. والفشل في فهم هذه التفرقة هو مصدر بعض الأخطاء الساذجة وسوء الفهم الذي يقع فيه القارىء لكل من كانط وهيجل.

٥٦ ــ الزمان والمكان هما العنصران الوحيدان للاحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول، فهما صورتان ضروريتان للإحساس. أمّا ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية: كاللون والمذاق. إلخ فهو ليس ضرورياً ولا شاملا فهذا الخشخاش(*)، على سبيل المثال، أحمر اللون، ولكننا لانستطيع أن نقول إنه لابدّ أن يكون أحمر، فقد كان من الممكن أن يكون أزرق سواء بسواء، ولانستطيع من ناحية أخرى، أن نمدّ تصورنا للاحمرار إلى جميع الأشياء أو حتى إلى جميع أنواع الخشخاش. ومن ثمّ فليس هناك ما يبرر افتراض ان يكون أي عنصر من عناصر الإحساس، فيما عدا الزمان والمكان، عملاً من أعمال ذهننا من شيء خارجي، وقد يقال لذلك إن للاحساس مصدرين هما: صورتا الاحساس وأعني بهما الزمان والمكان، وهما إنتاج تلقائي للذهن المدرك. ثم مادة الاحساس التي تُعطَى لنا من

(*) نبات مخدر يُستخدم في صناعة الأفيون وغيره من العقاقير المخدرة، وقد يستخدم أيضاً في تحضير ألوان الزينة ولونه أحمر فاتح (المترجم).

الخارج أي من الموضوع نفسه. ونتيجة ذلك هي أن الشيء نفسه، أو الشيء في ذاته، كما هو بمعزل عن تأثير أذهاننا فيه، لايوجد في زمان أو مكان على الإطلاق. ومن هنا كانت الأشياء التي ندركها في الزمان والمكان ليست هي الأشياء الحقيقية، ولكنها عبارة عن ظاهر.

٥٧ ــ وعند هذا الحد ينتهي الحديث عن المصدر الأول للمعرفة وأعني به الاحساس. والسؤال التالي هو: هل هناك عناصر ضرورية وشاملة في هذا المصدر الثاني للمعرفة وهو الفكر؟ ولما كان الفكر تصورياً أمكن صياغة السؤال على النحو التالي: هل هناك تصورات شاملة وضرورية؟ لقد سبق أن رأينا أن لفكرة السببية والجوهر صفة الضرورة والشمول فهل هناك تصورات أخرى تحمل هاتين الصفتين؟ لو كان هناك مثل هذه التصورات فلابدّ أن تكون، كالزمان والمكان، سابقة على التجربة. أي لابدّ أن تكون أولية أو قبلية a Priori؛ كما أنها لابدّ أن تكون إسهاماً للمعرفة، لا من جانب الأشياء في ذاتها، بل من جانب الذهن العارف، ولو صحّ ذلك، فلابدّ أن تكون هي أيضاً صوراً خالصة لاتحتوي في داخلها على شيء من مادة الاحساس؛ لأن المادة تأتي إلينا عن طريق الشيء في ذاته، بينما يسهم الذهن بالصورة، فالتصور «أحمر» ليس سابقاً على التجربة a Priori أكثر من المدرك «أحمر»، ولايحتوي أي منها على أية ضرورة أو شمول، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها. ومَلَكة التصورات هي أيضاً مَلَكة الحكم، لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية، ومن هنا فإن الأحكام الصورية في المنطق هي التي تعطينا صور الفكر اللاحسية الخالصة، أعني التصورات اللاحسية الخالصة، خذ هذا الحكم المادي «بعض الخشخاش أحمر» تجد أنه يعطينا تصورات حسية هي «خشخاش» و«أحمر»، لكن «بعض س هو ص» حكم صوري خالص فهو لايعطينا شيئاً على الإطلاق من مادة الاحساس. ولكن ألا يتضمن هذا الحكم تصورات اطلاقا؟ نعم يتضمن. فهو أولاً وقبل كل شيء قضية جزئية وليس قضية كلية، لأنه يشير إلى أكثر من فرد واحد لكنه لايشير إلى الكل أو جميع الأفراد. وهذا هو تصور الكثرة Plurality، وهو يقرر ثانياً: أن هناك «شيئاً موجوداً»، وذلك يتضمن تصور الواقع أو الوجود Reality، ومن ثمّ فلابدّ أن تكون هذه التصورات غير حسية تماما، فهي ليست مستمدة من التجربة وإنما هي ما تسهم به تركيبة أذهاننا في المعرفة. وإذا أردنا أن نصل إلى قائمة كاملة بهذه التصورات فإنه يكفي أن نتأمل التصورات التي تتضمنها الأنواع المختلفة من الحكم المنطقي. وتنقسم القائمة الكاملة للأحكام المنطقية على النحو التالي:

من حيث الكم Quantity	الكيف Quality	الاضافة Relation	الجهة Modality
كلي	إيجابي	حملي	احتمالي
جزئي	سلبي	شرطي «متصل»	إخباري
شخصي	معدول [لامتناه]	شرطي «منفصل»	يقيني

ولقد استخرج كانط من هذه القائمة التصورات التي تقابلها على النحو التالي:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعَرَض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلّة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

٥٨ ـ هذه التصورات الخالصة الأثني عشر هي ما يسميه كانط بالمقولات Categoriss، وهي، كالزمان والمكان.

١ ـ صور خالصة بلا مادة ولا مضمون.

٢ ـ سابقة على كل تجربة.

٣ ـ لاتأتي إلينا من أي مصدر خارجي وإنما يسهم بها الذهن نفسه في المعرفة. وهذه المقولات كذلك ضرورية وشاملة. فقد يكون الشيء أحمر أو غير أحمر، لكنه لابدّ أن يكون معلولا لعلّة ما أو نتيجة لسبب معين. كما أنه لابدّ أن يكون جوهراً له أعراض، ولابدّ أن يكون واحداً أو كثيراً. وفي استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض، ولا ثقل، لكننا لانستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا سلب. . إلخ.

ولابدّ أن نفسّر الضرورة والشمول هنا بنفس الطريقة التي فسرنا بها الضرورة والشمول في الزمان والمكان. فالمقولات هي عمل الذهن، فلقد ركّبت أذهاننا بحيث لابدّ أن تظهر لها الأشياء في هذه الصور. ومن ثم فإن هذه الصور تنطبق على كل شيء، وهي بالنسبة لنا ضرورية وشاملة. وكما أن الشيء في ذاته لايوجد في زمان ولا في مكان، فإن المقولات بدورها لايمكن أن تنطبق عليه. أي أن

الشيء في ذاته ليس علّة، ولا جوهراً، ولا واحداً ولا كثيراً. وليست له خاصية الكم أو الكيف أو الإضافة، لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا لا على الشيء في ذاته.

٥٩ ـ لكنك لو أخذت بالأفكار الكانطية السالفة فكأنك بذلك تقول إن الحقيقة الواقعية Reality لايمكن معرفتها، لأن الشيء في ذاته هو هذه الحقيقة، فهو ما يوجد وجوداً حقيقيا بغض النظر عن التصورات الذاتية لعقولنا أمّا الشيء الذي نعرفه فهو مجرد ظاهر Appearance، لأن الشيء كما هو في الحقيقة لايوجد في زمان ولا في مكان، وليست له صفات الكم أو الكيف أو الإضافة بل هو باختصار لايمكن تصوره على الاطلاق، ترى ماذا عسانا أن نقول فيما نطلق عليه اسم المعرفة؟ ما يجب أن نقوله هو ما يأتي: معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر، أعني داخل نطاق تجربتنا، ولاشك أن العالم بأسره، على نحو ما نعرفه، عبارة عن ظاهر، لكن ذلك لايعني أنه مجرد وهم. لأن صور هذا الظاهر شاملةوضرورية، وهي تنطبق على جميع الأذهان التي تشبه أذهاننا في تركيبها. فهي ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها ذهن فرد من الأفراد وهو ما نسميه بالوهم، وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نقول إن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا، لكن إذا تخيلنا أن في استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هي في ذاتها، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها ومن هنا كان لابد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة لأنها لاتستطيع أن تجاوزه، لاتستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم. فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لايمكن معرفتها إلى الأبد بسبب الطريقة التي ركبت بها أذهاننا، وما دامت التجربة لاتعني سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية فلابدّ أن تكون الكلمة الأخيرة لكانط هي أن معرفة الظاهر وحده هي المعرفة الممكنة: معرفة ظواهر العالم الخارجي المحسوس من ناحية، وظواهر العالم النفسي الداخلي من ناحية أخرى.

(ج) استئناف المسيرة بعد كانط:

٦٠ ـ لابد للفلسفة ، إذن، فيما يرى كانط أن تخفف من ادعاءاتها. وأن تحذر البدء من بدايات أخرى غير الوجود المباشر في الزمان والمكان. وأن تكف عن جميع المحاولات التي تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية. والنفاذ إلى ما وراء الظاهر. غير أن أثر هذا التحذير في عالم الفلسفة كان غريبا ومذهلا للغاية. فلم يمض وقت طويل على صيحة كانط للفلاسفة: «حاذروا أن تتقدموا!» حتى شرع الفلاسفة في تنظيم موكب أشبه بموكب المنتصرين، تتقدمهم الجوقة وهي تعزف، إنْ صحّ

التعبير، ومن ورائها الأعلام ترفرف، سائرين إلى الأمام بخطى الظافر المنتصر إلى المعركة الفاصلة، واثقين في قدرة الفلسفة على معرفة كل شيء بضربة واحدة — وتقدم الموكب ليحتل قلعة الحقيقة ذاتها. وإنه لمن العجيب أن يحدث ذلك كله بنفس الأسلحة التي أعدّها كانط. فقد تقدمت الفلسفة إلى الأمام تحت لواء كانط حتى أن فلسفته ذاتها التي اعتبرت أعظم كشف على مر العصور هي التي أكملت هذا النصر الختامي. وبدلاً من أن تسترشد الفلسفة بتحذيرات الأستاذ انتفضت مرة واحدة في ثورة عارمة من الحماس فلم تضع لنفسها حدوداً قط لأن عليها أن تنجز المستحيل وأن تعرف مالا يمكن معرفته. وهكذا كان حماس الفلسفة الواثقة من نفسها في هذا العصر.

٦١ — ولقد كان سبب هذا التحول المذهل هو أن الفلسفة في الوقت الذي تمسكت فيه بفكرتي الضرورة والشمول، والفكر الخالص بوصفه تركيباً قبلياً للذهن، فإنها رفضت فكرة كانط عن الشيء في ذاته. فقد رأى كل مفكر، في الحال، أن فكرة الشيء في ذاته فكرة متناقضة ذاتياً فضلاً عن أنها تجريد محال. هي تناقض ذاتي واضح: لأن كانط لم يفترض وجودها إلاّ لأنه كان يعتقد أنه لابدّ أن تكون هناك علّة أو سبب خارجي لاحساساته. ومن هنا فقد ذهب إلى أن الشيء في ذاته هو من ناحية علّة الظاهر، وهو من ناحية أخرى لايمكن أن يكون علّة، لأن العلية مقولة من مقولات الذهن، والمقولات لاتنطبق على الشيء في ذاته. كما أننا لانستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشيء في ذاته إنه أساس الظاهر بدلاً من قولنا عنه إنه علّته. إذ من الواضح أن ذلك مجرد مراوغة أو هو تلاعب بالألفاظ دون أدنى تغير حقيقي في المعنى. وحتى لو قلنا إن الشيء في ذاته ليس علّة ولكنه موجود فحسب، فإن ذلك يدل أولا على تناقض ثم هو ثانيا لالزوم له على الإطلاق: هو تناقض لأنه على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية فهو لايزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على الشيء في ذاته. وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لاتنطبق على الشيء في ذاته. وهو، من ناحية أخرى، لالزوم له، لأنه إذا لم يكن علّة لاحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده. ولماذا نفترض، على الإطلاق، وجود شيء في ذاته؟ ولماذا لانفترض أن الأشياء كما تظهر لنا، أعني عالم الظاهر، هي كل ما هو موجود؟ السبب الوحيد هو، فيما يرى كانط، أن إحساساتنا لابدّ أن تكون لها علّة خارجية. فهذا هو السبب الحقيقي الذي افترض كانط من أجله وجود الشيء في ذاته. وما دام قد ظهر لنا الآن أن الشيء في ذاته لايمكن أن يكون مثل هذه العلة

فليس ثمة ما يبرر افتراض وجوده. وأخيراً فإن تصور وجود شيء لايمكن معرفته هو تصور متناقض ذاتياً تماماً. لأن المعرفة ليست إلّا تطبيق تصورات. فإذا عرفنا أن شيئا ما موجود، وأنه علّة، فقد عرفنا عندئذ أن تصور الوجود والعلية ينطبق عليه. ونحن في هذه الحالة نكون قد عرفناه أو على علم به، أعني أنه لا يكون حينئذ لايمكن معرفته «ولاحتى مجهولا».

٦٢ — وهكذا تنهار فكرة الشيء في ذاته من أساسها. ويجب علينا أن نلاحظ في عناية أثر هذا الإنهيار على الفلسفة الكانطية. فصور المعرفة: الزمان والمكان والمقولات هي نتاج لذهننا أعني أنها لاتأتي من مصدر خارجي. وقد افترض كانط أن العامل المعطى من المعرفة أو الإحساس، أو المادة أو ما يملأ صورة الزمان والمكان، يرجع إلى مصدر خارجي. ويؤدي بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة ذاتياً هي فكرة الشيء في ذاته. وعلى ذلك فإن النهاية الوحيدة التي يمكن أن تنتهي إليها هي أن هذا العامل المعطى [الإحساس] لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصدر خارجي. وفي هذه الحالة لابدّ أن يكون، شأنه شأن الصور القبلية Apriori، نتاجاً للذهن أو الروح Mind. لكن إذا كانت المادة والصورة نتاجاً للذهن أو الروح Mind فإن ذلك يؤدّي بنا إلى القول بمثالية مطلقة.

وأخيراً فإن الاعتقاد بأن هناك شيئاً في الكون لايمكن معرفته يتحطم مع انهيار فكرة الشيء في ذاته. فحين تقول إن هناك شيئا ما لايمكن معرفته فإنك تناقض نفسك. ومن هنا فلابدّ أن يكون كل شيء يمكن معرفته فليس هناك حد لطموح المعرفة البشرية. وقد أصبح اللامتناهي أو المطلق نفسه في متناول يدها. وتلك هي الأفكار التي ألهمت المسيرة الظافرة التي تقدمت بعد كانط. فمذهب: فشته Fichte وشلنج، وشوبنهور، وهيجل ــ كانت كلها نتاج الفلسفة الكانطية بعد أن بُترت منها زائدة غير ضرورية تُسمى باسم: الشيء في ذاته.

(د) نقد فكرة ما لا يمكن معرفته:

٦٣ — قد يقال إنه بالرغم من أن النظرية الجزئية الخاصة التي أخذ بها كانط عن «ما لايمكن معرفته Unknowable» قد ثبت تهافتها، فإنه قد تظهر نظرية أخرى أفضل منها عن الموضوع ذاته. أعني أن انهيار فكرة الشيء في ذاته عند كانط قد يرجع إلى أسباب خاصة بمذهب كانط نفسه. فعلى الرغم من أن كانط قد جانبه التوفيق في هذه الفكرة، فإن ذلك لايمنع من ظهور لون جديد من ألوان «ما لا يمكن معرفته». والواقع أن هذه التكهنات طبيعية رغم أنها خاطئة. ومن ثم فلابدّ لنا أن

نعمم النتائج التي وصلنا إليها لكي نبين أنها ليست خاصة بطريقة كانط في طرح المشكلة وإنما هي شاملة لأية نظرية أخرى غير نظريته. ففكرة «ما لا يمكن معرفته» أيّاً كان نوعها سوف تؤدّي إلى نفس التناقضات. وعلينا أن نبرهن على أن «ما لا يمكن معرفته» هو، في ذاته وبغض النظر عن وضعه في هذه الفلسفة الجزئية أو تلك، تصور متناقض ذاتياً كما أنه مستحيل.

٦٤ ــ لابدّ أن نفرّق بوضوح بين المجهول UnKnown وما لا يمكن معرفته UnKnowable. فهناك، بالطبع، ملايين الأشياء المجهولة والتي يُحتمل أن تظل باستمرار مجهولة. وقد يُقال عن كثير من هذه الأشياء إنها لايمكن معرفتها بمعنى أنها لابدّ أن تظل إلى الأبد محجوبة عنا نظراً لعدم وجود الفرصة المواتية أو الأدوات المناسبة لمعرفتها. فإذا افترضنا وجود قطعة من الذهب في أعمق محيط من المحيطات الموجود في كوكب يدور في فلك نجم لاتصل إليه أعظم مجاهيرنا، فيمكن أن نقول عن هذه القطعة من الذهب إنها لايمكن معرفتها بالمعنى السالف الذكر. لكن ذلك ليس هو معنى ما لايمكن معرفته في الفلسفة. فقطعة الذهب مجهولة، وستظل مجهولة، لا بسبب أنها في ذاتها لايمكن معرفتها، وإنما بسبب واقعة تصادف حدوثها هي أننا بعيدون أكثر مما ينبغي عن تحصيل معرفة بها. ولولا هذه الظروف العَرَضية لكانت معرفتها سهلة سهولة معرفتي بالجنيه الذهبي الذي أحتفظ به في جيبي. أمّا في الفلسفة فإن «ما لا يمكن معرفته» يُفهم على أنه شيء لايمكن لتركيب عقلنا، على نحو ما هو عليه، أن يعرفه، بغض النظر عن جميع الظروف العَرَضية، فهو شيء يخرج تماما عن نطاق المعرفة البشرية، شيء لايمكن أن نصل إليه على الاطلاق: لابسبب بعد المسافة، أو لعدم وجود الأدوات أو ما شابه ذلك، بل بسبب طبيعة عملياتنا الذهنية ذاتها. وتلك هي الفكرة التي نقول عنها إنها مستحيلة ومتناقضة ذاتياً، سواء في الصورة التي ظهرت بها عند كانط أو سبنسر Spencer وسواء ظهرت عند الفيلسوف الشاك، أو التجريبي، أو المثالي.

٦٥ ــ لانزاع في أن المعرفة كلها تصورية، وفي أن امكان تطبيق تصورات مناسبة على شيء ما يشكل معرفتنا بهذا الشيء. وإذا كان الوجود الفعلي عبارة عن تصور، فإنك حين تقول عن «ما لا يمكن معرفته» إنه موجود فكأنك تطبق عليه تصوراً من التصورات. لكن تطبيقك لهذا التصور يعني من ناحية أخرى أنك على معرفة به. ومن ثم فإن النظرية التي تقول إن ما لا يمكن معرفته موجود تتضمن تناقضاً هو أننا نعرف ما لا يمكن معرفته.

ولا يُرَد على هذه الحجج بالقول بأننا نعرف مجرد وجود الشيء فحسب دون

أن نعرف طبيعته. لأن التفرقة بين وجود الشيء وطبيعته تفرقة لا أساس لها: فوجوده جزء من طبيعته ما دامت طبيعة الشيء تعتمد على التصورات التي نطبقها عليه، وما دام الوجود هو أحد هذه التصورات. ولايردأيضاً بأن معرفة الشيء فحسب، دون أية معرفة أبعد، تشير إلى قدر ضئيل تافه من المعرفة، يبيح لنا أن نقول إن هذا الشيء، عملياً، وفيما يتعلق بالمعرفة الأخرى عنه: لايمكن معرفته. فليست كمية المعرفة هي المشكلة لأننا حين نقول عن شيء ما إنه لايمكن معرفته فإن ذلك يعني أنه لايمكن معرفته بطريقة مطلقة. أمّا إذا كان لدينا قدر ولو ضئيل جداً من المعلومات عن هذا الشيء فإنه لايمكن أن يقال عنه إنه «لايمكن معرفته». فقدرتك على تطبيق مئات التصورات على شيء ما تمثل قدراً كبيراً من المعرفة بهذا الشيء، لكن قدرتك على أن تطبق عليه تصوراً واحداً فقط تمثل الحد الأدنى من المعرفة بهذا الشيء لكنها تظل معرفة به على أية حال. وإذا واصلنا القول، كما فعل كانط، بأن ما لايمكن معرفته هو علّة الظاهر، فإننا في هذه الحالة نطبق عليه تصور السببية، أمّا إذا قلنا كما ذهب سبنسر Spencer بأنه القوة التي تحدث العالم [أي تسبب وجوده] فإننا عندئذ نطبق تصور السببية والقـوة، ومن ثمّ فنحن نزعم لأنفسنا قدراً من المعرفة لابأس به عن «ما لا يمكن معرفته» وهكذا تصبح النظرية أكثر تناقضاً.

٦٦ ــ ويمكن أن نسوق هنا أيضاً ملحوظة هيجلية بصفة خاصة وهي أنه لايمكن إدراك حد شيء ما إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد. فلا يستطيع أحد أن يعرف نهاية الخط المستقيم ما لم يكن على علم بالمكان الفارغ وراء هذه النهاية. ومن هنا فلو كان للمعرفة ذاتها حد مطلق لما استطعنا أن نعرف ذلك. لأننا لانعرف الحد إلاّ إذا عرفنا ما وراء هذا الحد. ولابدّ أن يعني ذلك في هذه الحالة تجاوز المعرفة بالفعل للحد المفترض. أو أن الحد، بعبارة أخرى، لم يعد حدا. والجهل الكامل بشيء ما يعني عدم المعرفة الكاملة به، ويعني، من ثم، عدم معرفتنا بجهلنا به. لأن معرفتنا بجهلنا بشيء مالاتكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانبا من هذا الشيء، ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية. أمّا الجهل الكامل بشيء فهو يعني عدم المعرفة الكاملة به: وذلك يعني عجزنا حتى عن معرفة جهلنا به. لكن نظرية «ما لا يمكن معرفته» تتجاهل هذه الاعتبارات جميعا. لأنها تتضمن أولاً: وجود حد مطلق لمعرفتنا فضلا عن معرفتنا بهذا الحد ثم عدم معرفتنا بما وراء هذا الحد ــ وذلك مستحيل. وهي تتضمن ثانيا: الجهل المطلق بشيء من الأشياء وفي نفس الوقت معرفتنا بهذا الجهل ــ وذلك أيضاً مستحيل.

٦٧ ــ ويعتقد الناس أن افتراض عدم وجود حدود لامكان المعرفة البشرية افتراض لايتفق مع التواضع البشري المطلوب. لكننا قد نعترف بمدى عمق جهلنا. وبأننا عرضة للوقوع في الخطأ، وبوسائلنا الضعيفة [وذلك كله يؤكّد التواضع المطلوب] لكن هذه الاعترافات لاتؤثر على مشكلة ما لايمكن معرفته. فهي قد تبرهن على وجود أشياء مجهولة لنا، لكنها لاتدل أبدا على وجود شيء لايمكن معرفته. وقد يبدو عقل أرسطو أو عقل هيجل أشبه بعقول أطفال صغار في نظر الانسان السوبرمان [الانسان الأعلى] في المستقبل. لكن ما سوف يعرفه هذا الإنسان الأعلى هو شيء قابل لأن يُعرَف، أعني يمكن معرفته Knowable مع أنه كان مجهولا لهيجل. وما عرفه هيجل هو شيء يمكن معرفته رغم أنه، بغير شك، مجهول للطفل الصغير. والطفل الصغير لايفهم حساب التكامل والتفاضل، لكن ذلك لايعني أنه لايمكن للطفل أن يعرفه بدليل أنه يعرفه بالفعل حين يكبر. مع أنه لو كان «ما لا يمكن معرفته» بالمعنى الفلسفي لهذا اللفظ، لما كان في مقدور الطفل أن يعرفه على الاطلاق. لأن التركيب الأساسي لذهنه، كان سيمنع هذه المعرفة عندئذ ويجعلها مستحيلة استحالة تامة وقد نعرف عن شخص ما أنه غبي أو غير متعلم، وقد نقول، لهذا السبب، إنه من المستحيل أن يفهم حساب التفاضل والتكامل. لكن لايمكن لأحد أن يقول إن حساب التفاضل والتكامل هو مما لايمكن معرفته لهذا الشخص. لأن هذا المصطلح «ما لا يمكن معرفته unknowable» لايعني شيئا يعجز هذا العقل أو ذاك عن معرفته، لكنه يعني شيئا لايستطيع العقل بما هو كذلك أن يفهمه بالغاً ما بلغ نموه وتطوره. ومن ثم فلا يُعدّ جهلنا الحالي بالكون دليلا على وجود «ما لا يمكن معرفته».

٦٨ ــ يبدو أنه لايزال هناك معقل واحد لابدّ أن يلوذ به أنصار فكرة «ما لا يمكن معرفته». فقد يقولون إن الحجج التي سقتها تبرهن على أن وجود ما لا يمكن معرفته يتضمن تناقضاً ذاتياً، لكنها لاتبرهن على أننا نستطيع انكار وجوده. فمن التناقض الذاتي أن تقول إن ما لا يمكن معرفته موجود، لكن ليس من التناقض الذاتي أن تقول إنه قد يوجد حتى على الرغم من أننا لانعرفه لأننا في هذه الحالة لانطبق تصور الوجود وإنما نقول فحسب إننا لانعرف ما إذا كان هذا التصور ينطبق عليه أم لا، فقد لا تكون لدينا أدلة قوية لإثبات وجود ما لا يمكن معرفته، لكن ليست لدينا، من ناحية أخرى، أدلة قوية تدعونا لإنكار وجوده، والرد على ذلك هو أننا لدينا أسباباً قوية لإنكار وجوده، وللقول بأن هذا الموقف الجديد متناقض ذاتياً مثله مثل الموقف السابق تماما. افرضْ أن ما لايمكن معرفته موجود، في هذه الحالة سوف تنطبق عليه مقولة الوجود، سواء طبقناها نحن بالفعل أم لا

إذْ يكفي أنه يمكن تطبيقها. والقول بأن إحدى مقولاتنا العقلية تنطبق على ما لايمكن معرفته، يعني أنه يمكن معرفته إلى الحد الذي يمكن فيه تطبيق هذه المقولة. وهكذا نقع في نفس التناقض السالف الذكر.

٦٩ — ومن هنا فاننا نستطيع أن ننكر بقوة وجود ما لايمكن معرفته. والنتيجة التي ننتهي إليها من ذلك كله هي: **إنه لاشيء في الكون لايستطيع العقل البشري أن يعرفه**: سواء أكان اللامتناهي، أو المطلق، أو الشيء في ذاته. ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التي تقول إن العقل البشري محدود ومتناه وهو لايستطيع أن يعرف اللامتناهي محض خرافة. والمبدأ الذي يكمن خلف هذه النتائج هو ما يلي: إنه لامعنى لكلمة الوجود سوى إمكان أن يكون الشيء معروفا، امكان أن يكون موضوعاً للوعي أو الشعور. فحين نقول عن شيء ما إنه موجود وجوداً فعلياً، فإن ذلك يعني أنه شيء يمكن أن يكون موضوعاً للوعي أو للشعور. ومن هنا فان الوجود الفعلي Existence يرتبط بالوعي ويعتمد عليه. ولقد كانت نظرية «ما لا يمكن معرفته» متناقضة ذاتياً لأنها تفترض أن الوجود الفعلي يمكن أن يكون مستقلا عن الوعي أو الروح Mind. وقد يسأل سائل: أتصدق هذه النتيجة على الحقيقة **Reality** كما صدقت على الوجود الفعلي؟ لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة وجود مستقل لكن ليس لها وجود فعلي Existence. وقد يجوز القول بأن كل وجود فعلي يرتبط بالوعي أو الروح بحيث لايمكن أن يوجد ما لا يمكن معرفته، لكن ألا يجوز أن يكون لما لايمكن معرفته وجود مستقل أو حقيقة؟ الجواب بالنفي. لأننا سبق أن رأينا أن هذا الوجود المستقل الذي نسبناه إلى الحقيقة هو وجود منطقي فحسب أعني وجوداً في الفكر وهو لذلك لايمكن أن يكون له وجود منفصل عن الفكر. أعني لايمكن أن يكون ما لايمكن معرفته.

الفصل الثالث

هيجل

(أ) التفسير: السبب والعلة ... **Cause & Reason**

٧٠ ــ لو وصفنا المشكلة التي تبحثها الفلسفة، بأوسع معنى للكلمة، لقلنا إنها تفسير الكون. صحيح أن مشكلات الفلسفة بمعنى ما متعددة، فهناك: مشكلات الأخلاق، والميتافيزيقا، والجمال، ونظرية المعرفة، لكن تفسير الكون سوف يتضمن حل هذه المشكلات جميعاً. وقد يعترض معترض فيقول إن محاولة تفسير الكون بمعارفنا وقدراتنا المحدودة عمل أشبه ما يكون برفع الكون على ريشة. لكن إذا كان معنى ذلك أن التفسير النهائي للأشياء لايمكن معرفته، فقد سبق أن رأينا منذ قليل أن مثل هذا الموقف متهافت ولايمكن الدفاع عنه. أمّا إذا كان معناه أننا لايمكن أن نأمل في تفسير كامل وتام للكون فقد نسلم بذلك، لكن القول بأن معرفتنا لايمكن مطلقاً أن تكون كاملة لايبرر التوقف عن محاولة تحصيل هذه المعرفة بقدر ما نستطيع؛ وعلى ذلك فسوف نظل على حق في البحث عن تفسير الكون.

٧١ ــ ولقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان ينبغي علينا أن نلتمس تفسير الكون في المادة أم في الروح، أعني في علّة أولى غامضة أم في خالق عاقل. لكن المشكلة التي يتعين علينا حلها قبل ذلك هي أن نعرف أولاً: ما التفسير؟ حين نقول إننا سنقوم بتفسير الكون: فما الذي نرغب في معرفته عن هذا الكون؟

نحن نقول، عادة، عن الواقعة المعزولة إننا فسّرناها حين نكشف سببها؛ وهي تظل بغير تفسير ما لم نستطع التحقق من هذا السبب. فيمكن على سبيل المثال، أن أفسّر البرودة التي تسربت إلى قدمي بوجود تيار هوائي في الغرفة. لكنا لانستطيع أن نفسّر الكون بهذه الطريقة. فلو كان في إستطاعتنا أن نقول إن للكون سبباً، لاصطدمنا بمشكلة جديدة هي: إمّا أن يكون هذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو لايكون. أعني إمّا أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء على نحو لامتناه، وإمّا أن يكون هناك سبب أول ليس نتيجة لسبب آخر أسبق منه. فإذا كانت

السلسلة لامتناهية فلن نحصل في هذه الحالة على تفسير نهائي أو أخير للعالم. أمّا إذا كان هناك سبب أول، فإن هذا السبب الأول نفسه سيظل واقعة بلا تفسير ما دمنا نعني بتفسير الشيء تحديد سببه، عندئذ سوف يكون السبب الأول، حسب فرضنا، بغير تفسير وغير قابل للتفسير لأننا لن نستطيع أن نجد له سبباً. وتفسير الكون بشيء هو في حد ذاته سر غامض تماما لايمكن يقينا أن يُعدَّ تفسيراً على الاطلاق.

٧٢ ــ يبدو، إذن، أن السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل. لكنا لو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أن مبدأ السببية عاجز، في الواقع، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها. خذْ مثلاً هذه القضية: «البرد يجعل الماء يتجمد» نجد أن البرد هنا هو السبب [أو جزء من السبب] وأن الثلج هو النتيجة. لكنك ستجد أنه من المستحيل عليك أن تعرف لماذا لابدّ للبرد أن يكون سبباً للتجمد. فالسبب والنتيجة لايشبه الواحد منهما الآخر بأية صورة من الصور، وليس في إستطاعة المرء أن يجد بينهما صلة. ومعنى ذلك أن القول بأن: «البرد يجعل الماء يتجمد» ليس إلاّ واقعة غامضة لاتفسير لها، وليس في مقدور أحد أن يتوقعها؛ بل إن المرء يستطيع أن يتنبأ، على العكس، بالصورة المقابلة أعني أن البرد قد يحوّل الماء إلى بخار سواء بسواء.

ولاترجع صعوبة هذه المشكلة إلى جهلنا بالأسباب التي تتوسّط هذه العملية. صحيح أن القول بأن «أ» السبب يعقبه «ب» النتيجة يعني بالطبع أن هناك بين «أ» (البرد) و«ب» (الثلج) جزئيات صغيرة لاحصر لها، أو أي تغيرات أخرى تشغل قدراً ضيئلاً جداً من الزمان تعجز قدراتنا البشرية عن إدراكه. لكن حتى لو عرفنا جميع الأسباب والنتائج المتوسطة فإن العملية ستظل مع ذلك غامضة. إفرضْ أن السلسلة تسير على النحو التالي: أ، أ١، أ٢، أ٣.. ب، فإن التسلسل أ، أ١ يظلّ بلا تفسير تماما كالسلسلة كلها من أ حتى ب. لأن «أ» شيء يختلف تماما عن «أ١»، والمشكلة هي أننا لانستطيع أن نعرف كيف يمكن لواقعة جزئية معينة أن تنتج واقعة أخرى تختلف عنها أتمّ الاختلاف. المشكلة هي أننا لانعرف لماذا ينبغي على «ب» أن تتبع «أ» ولاتحلّ هذه المشكلة بأسباب وسطى، لأننا سنجد أنفسنا أمام المشكلة ذاتها: وهي لماذا تتبع «أ١» «أ» ــ فليس الخطأ في نقص معرفتنا

بـالأسباب لكنـه في مبدأ السببيـة ذاتـه، أعني أن السببيـة لاتفسّـر شيئـاً عـلى الاطلاق[1].

يفترض التفكير الشائع ، دائمًا، أن الفلسفة حين تحاول تفسير الكون لابدّ أن تعتمد في ذلك على مبدأ السببية، ولاسيما فكرة السبب الأول. ومن ثم فقد قيل عن المثالية إنها الفلسفة التي تذهب إلى أن السبب النهائي للأشياء جميعاً هو الروح Mind، وعن المادية أنها الفلسفة التي تذهب إلى أن المبدأ الأول هو المادة. وينظر اللاهوت الشائع إلى الله على أنه سبب الكون. لكنا قد بينا أن مثل هذا التفسير عقيم مجدب[*]. سواء قلنا إن السبب الأول هو المادة أم هو شخص كالله أو الروح أو الذرات الدائمة الحركة Vortex atoms أو قوة الكهرباء، فجميع هذه الأقوال سوف تترك الكون في النهاية سراً لايمكن تفسيره. ولو افترضنا أننا أصبحنا على علم بكل شيء، وأننا عرفنا ليس السبب الأول وحده بل سلسلة الأسباب والنتائج كلها، فإننا سنظلّ، مع ذلك، بعيدين عن فهم الكون. لأن السبب الأول الذي نقول به سيكون أولاً: عبارة عن سر غامض تماما أعني واقعة لايمكن تفسيرها. وثانياً: لأن أي تسلسل تالٍ لسلسلة الأسباب والنتائج سوف يجلب معه سراً غامضاً جديداً. فعلينا إذن أن نتخلى عن هذا اللون من التفكير. وأن نبحث عن مبدأ آخر غير السببية نفسّر به الكون.

٧٣ ــ عدنا من جديد إلى مشكلتنا الأصلية: ما التفسير؟ ويمكننا الآن أن نصوغهـا على النحو التالي: ما لون المعرفة الذي يجعلنا ننظر إلى الشيء فنقول إنه لم يعد سراً غامضاً؟ لنأخذ موضوعاً من أكثر الموضوعات غموضاً في العالم وهو موضوع الشر. حين نتساءل عن تفسير للشر فما الذي نريد أن نعرفه بالضبط. . واضح أننا لانريد أن نعرف أصل الشر أو سببه ــ على الرغم من أن هذه المشكلة كثيراً ما تُسمى بمشكلة أصل الشر ــ فافرضْ أن شخصاً كشف أن سبب وجود الشر هو غاز مجهول في الجو (وكون الفرض مستحيلا لايضرّ بالحجة التي نسوقها) ــ

---

(١) وقد يُعترض على ذلك بأننا هنا ننظر إلى التغير على أنه سلسلة من الظواهر المنفصلة بينما هو في واقع الأمر تيار متصل. ولكن حتى إذا استطعنا أن نصوغ تصور السببية في لغة الاتصال، فإن الحجة التي نسوقها هنا لن تتأثر. فسوف يظل سراً مغلقاً علينا كيف يمكن لوضع بعينه من الأشياء أن يتبعه وضع آخر لأشياء تختلف عنه.

(*) يقصد أن هذا التفسير لايبين «الضرورة» في تفسير الكـون بحيث تكون السلسلة كلهـا ضرورية، ويكون المبدأ الأول قد فُسِّر تفسيراً واضحاً بحيث يظهر أنه لابدّ أن يكون هو الأول (المترجم).

وافرض أن العلم استطاع أن يعزل هذا الغاز، وأن يكتشف خواصه، وأن يصل إلى معرفة كاملة بالقوانين التي تتحكم فيه. فهل يمكن أن نقنع على أي نحو بهذا الحل لمشكلة الشر؟ أيكون هذا مانودّ أن نعرفه؟ واضح أنه ليس كذلك. فسوف نردّ على هذا الحل بأن نقول إنه على الرغم من اكتشاف سبب الشر فإنه لايزال يبدو أمامنا كشيء لامعقول ولايمكن فهمه: ومن الواضح أن لامعقولية **Irrationality** الشر الظاهرة هي مصدر غموضه أو هي التي تجعله سراً غامضاً. ولذا فإن ما نودّ أن نعرفه حقاً هو: كيف يمكن أن يكون وجود الشر في العالم معقولا **reasonable**؟ ويظهرنا ذلك على أن التفسير الصحيح الأصيل للكون لابدّ أن يبين لنا الكون معقولا، أعني لابدّ أن نجد علّة معقولة Reason للكون لاسبباً Cause، وأن المبدأ الأول للعالم لايمكن أن يكون سبباً وإنما علّة يكون العالم معلولا لها. ويتفق ذلك مع النتائج التي وصلنا إليها أثناء دراستنا للمثالية اليونانية على نحو ما سيظهر لنا لوعدنا إلى القضية التاسعة هناك (فقرة ٣٩).

٧٤ — لو قارنا بين العلة والمعلول من ناحية، وبين السبب والنتيجة من ناحية أخرى، لوجدنا أن الأولى تخلو من المساوىء التي وجدناها في الثانية. فنحن لانستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع السبب المعين نتيجة معينة، لانستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع البرد التجمد. ولكنا لانجد ذلك في العلّة والمعلول. لأن العلة نفسها تقدم لنا علّة ذلك. فالنتيجة في أي استدلال صحيح لابدّ أن تنتج من المقدمات، ونحن نعرف لِـمَ يحدث ذلك. أمّا إذا قلنا إن البرد يجعل الماء يتجمد أو أن التجمد ينتج من الماء فإننا لانستطيع أن نعرف لماذا لابدّ أن يحدث ذلك فلاتبدو أمامنا أية ضرورة في ذلك فقد يتبع البرد أي شيء آخر غير التجمد لكن العلّة لابدّ أن تتبع معلولها ونحن نعرف مصدر هذه الضرورة لأنها ضرورة منطقية. وباختصار نحن لانستطيع أن نستنبط التجمد من البرد لأن فكرة البرد لاتتضمن فكرة التجمد. ولكننا نستطيع أن نستنبط المعلول من العلّة لأن فكرة العلّة تتضمن فكرة المعلول، وهذا ما نعنيه بقولنا إن هذا المعلول ينتج من هذه العلّة.

ولو اننا استطعنا أن نستنبط العالم، منطقياً، من مبدأ أول فإننا نكون قد فسّرنا العالم. ونحن نعرف أن العالم واقعة قائمة Fact ونعرف أنه هذا اللون المعين من العالم تماما. وما نريد أن نعرفه هو لماذا لابدّ أن يكون كذلك فإذا استطعنا أن نكشف مبدأ أول وبرهنا على أن العالم ينتج بالضرورة المنطقية من هذا الأول، وبرهنا في الوقت نفسه على أن العالم لابدّ أن يكون على هذا النحو الذي هو عليه الآن لاستطعنا بذلك أن نجد تفسيراً للعالم. ولكن ذلك لايعني سوى أن مبدأنا

الأول لابدّ ان يكون علّة Reason وأن يكون العالم، بكل ما يحتويه، نتيجة منطقية لهذه العلّة. أعني أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ(١).

٧٥ ـ من الأهمية البالغة أن نضع في ذهننا أن التفسير يتضمن فكرة الضرورة المنطقية، وأن الغياب الظاهري للضرورة في العالم هو، على وجه الدقة، الذي يجعلنا نجأر بالشكوى من أن العالم لايمكن فهمه. فالبرد يؤدّي إلى ظهور الثلج: تلك واقعة موجودة، لكنا لانعرف لماذا لابدّ أن تكون كذلك. فهي تؤكد ذاتها في العالم بطريقة قطعية دون أن تقدم لذلك علّة معقولة Reason وإنما هي موجودة على هذا النحو وكفى. ولهذا السبب لانستطيع أن نفهمها ونقول عنها إنها سر مغلق. لكنا لو أستطعنا أن نرى في وجودها ضرورة منطقية بدلاً من مجرد كونها واقعة موجودة، أعني لو أستطعنا أن نعرف علتها **المعقولة Reason** وأنها تخرج من هذه العلّة بالضرورة كما تخرج النتيجة المنطقية من مقدماتها لاستطعنا أن نفهمها ونكون بذلك قد فسرناها. وعلى ذلك فالفلسفة التي تأخذ على عاتقها تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلا لابدّ أن تضع في إعتبارها أن يكون مبدؤها الأول علة عقلية Reason لاسبباً Cause ولابدّ أن تشرع في استنباط العالم من هذه العلة الأولى بحيث يظهر العالم كله كنتيجة منطقية وليس أثراً من آثار سبب ما. ولن نرى في هذه الحالة أن الأشياء موجودة على نحو ما هي عليه فحسب، وإنما سنرى لماذا توجد على هذا النحو. وتلك هي الفكرة الهيجلية الأساسية عن التغير؛ وهذا هو ما حاولت الفلسفة الهيجلية أن تقوم به ولهذا السبب فإننا نقول إن اليونانيين القدماء لاسيما أرسطو كانوا يتلمسون الطريق حين ذهبوا إلى أن المبدأ الأول للعالم ليس سابقا عليه أسبقية زمانية، أعني كما يسبق السبب الأثر الذي ينتجه، ولكنه يسبق العالم أسبقية منطقية أعني كما تسبق المقدمة نتيجتها.

(ب) العلّة بوصفها الكلي:

٧٦ ـ خلّف لنا القسم السابق مشكلتين مباشرتين وملحتين: الأولى القاء الضوء على ما نقصده بالعلّة المعقولة Reason لأننا قدمنا عنها فكرة غامضة

---

(١) سوف افترض في هذا القسم، وفي الأقسام التالية، أن انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة هي محاولة من الاستنباط المنطقي. وهو افتراض يمكن بالطبع أن يُناقش. لكني سوف أسوق المبررات التي جعلتني آخذ بهذا الفرض في مكانها المناسب. انظر فيما بعد فقرة ٤١٩ ــ ٤٢٤. وأنظر عرضاً لوجهة النظر المضادة في كتاب مكرن Macran: نظرية المنطق الصوري عند هيجل ص ٨٤.

فحسب. والثانية توضيح المشكلة الآتية: هبْ أننا وجدنا علّة أولى للعالم، ألا تتضمن هذه العلة مساوىء السبب الأول؟ لقد كان السبب الأول غامضاً غموضاً مطلقاً لأنه لم يكن نتيجة لسبب أسبق منه: ألا تكون العلة غامضة كذلك غموضاً مطلقاً لأنها ليست معلولا لعلّة أسبق منها، ولأنها، رغم كونها علّة، فهي نفسها لاتفسرها علّة سابقة عليها؟ وسوف نبحث أولى هاتين المشكلتين في هذا القسم، ثم نبحث المشكلة الثانية في القسم التالي.

٧٧ ــ يتألف الكون من كثرة كثيرة من الأشياء الجزئية، وقد تكون هذه الأشياء كائنات مادية، وقد تكون كائنات نفسية: كالعقول والأفكار والوجدانات، لكنها في كلتا الحالتين أشياء جزئية. ولايمكن أن يكون المبدأ الذي نبحث عنه هو نفسه جزئياً لأنه علّة للأشياء الجزئية. فعلى الرغم من أن السبب الأول كان من الممكن أن يكون هو نفسه شيئاً، فإن العلّة لايمكن أن تكون شيئاً. هبْ أننا قلنا، كما ذهب أفلاطون، إن علّة الأشياء جميعاً هو الخير Good أعني أن أي شيء في العالم موجود على نحو ما هو عليه لأن من الخير أن يوجد على هذه الصورة. إن الخير في هذه الحالة لايمكن أن يكون شيئاً جزئياً، صحيح أن الأشياء الجزئية خيّرة لكن الخير نفسه لايمكن أن يكون هذا الشيء الجزئي أو ذاك. وقد نقول، بنفس الطريقة إن علّة المثلث المتساوي الزوايا أنه متساوي الأضلاع، لكن فكرة تساوي الأضلاع ذاتها ليست شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً قائمًا بذاته مستقلا عن المثلثات. لأن أي شيء جزئي موجود في زمان ومكان. في حين أن العلل ليست أشياء تسبح في المكان فلا يمكن أن نعرفها بالمجهر، كلا، ولا هي توجد في الزمان كما توجد الكائنات النفسية في الأذهان. فإذا افترضنا عدم وجود أذهان ولا مثلثات متساوية الأضلاع، فسوف تظل فكرة تساوي الزوايا موجودة وسوف تظل علّتها هي تساوي الأضلاع.

العلّة إذنْ، ليست شيئاً له وجود فعلي مستقل أو قائم بذاته، فهي تجريد وقد نتحدث عن الشيء وعلّته كما لو كانا منفصلين. والواقع أنهما منفصلان في الفكر فقط: أمّا إذا قلنا إن علّة الشيء منفصلة عن الشيء نفسه فذلك ليس إلا تجريداً: فالخير عبارة عن تجريد من الأشياء الخيرة؛ وفكرة توازي الأضلاع تجريد من الأشكال المتوازية الاضلاع، والمبدأ الأول للعالم، أو علّته الأولى، ليست شيئاً يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن العالم.

وإذا كان لابدّ أن نفصله عن العالم فإن ذلك لايتم إلاّ في الفكر فحسب، لأن هذه العملية عبارة عن تجريد، والتجريد كلي، ومن ثمّ فلابدّ أن تكون العلّة

كلية. ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من تحليلنا لعملية التفسير وهي نفسها النتيجة التي سبق أن وصلنا إليها، بطريقة مختلفة، في الفلسفة اليونانية.

وبالتالي فإن المبدأ الأول للعالم أو المطلق، أو مصدر الأشياء جميعاً هو. . كلي Universal. وعلينا أن ننظر إلى الكلي بوصفه علّة ينتج عنها العالم بوصفه معلولا منطقياً لها، وبالتالي فلابدّ أن يكون من الممكن أن نستنبط العالم بالفعل من هذه العلّة.

٧٨ ــ قد يعترض معترض فيقول: إن فكرة العلّة العقلية Reason تعني طريقة في الاستدلال وليست مجرد مجموعة من التصورات أو الكليات، لكنا لو تأملنا أي استدلال بالفعل كالاستدلال الآتي:

كل الخشخاش جميل
بعض الخشخاش أحمر
إذنْ بعض الأشياء الحمراء جميلة

لوجدنا أنه يتألف من سلسلة من التصورات «فالخشخاش» تصور، وكذلك «الأحمر» و«الجميل». أمّا كلمة «كل» أو «بعض» فهما تعبران عن مقولتي الجملة والكثرة، وكلمة «يكون» تعبر عن تصور الوجود أو ربما تصور الاشتمال(*) ولو فعلنا كما يفعل المناطقة الصوريون وأفرغنا المضمون المادي من عملية الاستدلال لاستطعنا أن نكتب الاستدلال السابق على النحو التالي:

كل أ هو ب
بعض أ هو جـ

إذنْ بعض ب هو جـ

وسوف نجد أن الرموز أ، ب، جـ، لاتزال هنا أيضاً تمثّل مجموعة من التصورات وإنْ كانت أكثر تجريداً من التصورات السابقة. وهكذا نجد أن العلّة، حتى من هذه الوجهة من النظر، هي سلسلة من التصورات.

(*) كلمة يكون مضمرة في اللغة العربية ظاهرة في اللغات الأجنبية، فالأصل أن يقال «الخشخاش يكون أو هو جميل، ويكون أو هو أحمر وبعض الأشياء هي حمراء. . الخ.» (المترجم).

وهذا القول لايعتمد على ما يُعرَف في المنطق باسم نظرية المذهب التصوري Conceptualism فنحن لانتكر أننا نناقش أشياء واقعية كالخشخاش والأشياء الحمراء. الخ ولانؤكد أننا نقوم بعملية استدلال للأفكار فحسب، فعملية الاستدلال تنطبق على الأشياء ولكن عملية الاستدلال نفسها التي تنطبق على الأشياء تتألف من سلسلة من الأفكار أو الكليات.

والقول بأن العلّة ، إذا ما نُظِر إليها على هذا النحو، ليست مجموعة من الكليات الجامدة الميتة، وإنما هي عملية Process أو حركة للكليات نستطيع بواسطتها الانتقال من إحدى الكليات إلى الأخرى ـ هذا القول لفتة خصبة للغاية من هيجل. لكنا سوف نتركه الآن كما هو بغير تطوير. لأن النقطة الوحيدة التي نودّ أن نشير إليها الآن هي أن العلّة الأولى للعالم تتألف من كليات أو هي الكلي. ولاتزال هذه الفكرة بالطبع غامضة للغاية. لكن المبدأ الغامض، الذي تعبر عنه هذه الفكرة، سوف يحدِّد نفسه ويعين ذاته كلما تقدمنا.

(ج) العلّة بوصفها تعيناً ذاتياً. . Self-determined

٧٩ ـ إذا افترضنا أننا وجدنا العلّة الأولى للعالم، ألا يمكن أن تكون هذه العلّة، كالسبب الأول، واقعة غامضة بغير تفسير؟ تلك هي المشكلة الثانية التي علينا الآن أن ندرسها.

إن المبدأ الأول الذي نحاول أن نفسّر الكون عن طريقه لابدّ أن يحقق شرطين:

الشرط الأول: أن يكون قادراً على تفسير العالم، أعني أنه لابدّ أن يبين لنا كيف يخرج منه العالم خروجاً ضرورياً، وهذا الشرط يتوافر في مبدأ العلّة الأولى ولكنه لايتحقق في مبدأ السبب الأول: فلو افترضنا أن المبدأ الأول هو السبب الأول لوجدنا أنه لايفسّر العالم في هذه الحالة. إذْ من المستحيل أن نرى أية علاقة ضرورية بين السبب والمسبب. لكنا حين نفترض أن المبدأ الأول هو العلّة الأولى فسوف يكون في استطاعتنا أن نرى كيف يمكن للعالم أن يكون معلولاً ضرورياً لهذا المبدأ. وفي هذه الحالة يكون التفسير سليما لأننا نجد الرابطة المنطقية الضرورية بين العلة والمعلول. **والشرط الثاني**: الذي لابدّ من توافره في المبدأ الأول هو أنه لابدّ أن يفسّر نفسه بنفسه، إذْ لو بقي بلا تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق، كذلك يكون غموضاً مطلقاً لو فسّره شيء فضلاً عن أنه لن يكون، في هذه الحالة، مبدأ أول، لأن الشيء الذي فسره سيكون في هذه الحالة سابقاً

عليه، كما أنه سيكون كمبدأ للتفسير أعلى منه. ومن ثم فلا بدّ أن يكون للمبدأ الأول تفسير نابع من ذاته ولايتوافر هذا الشرط في السبب الأول: إذْ لابدّ أن يكون معنى السبب الأول أنه شيء موجود يحتاج إلى سبب أعلى منه **لكن العلّة هي المبدأ الذي يفسّر نفسه Self-explsnatory**.

٨٠ ــ ولقد حقق اسبينوزا هذا الشرط الثاني أعني أن يكون المبدأ الأول مما يفسّر نفسه بنفسه. فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر Substance وهو يعرِّف الجوهر بأنه: «ماهو ذاته وما يتصور خلال ذاته. وهو التصور الذي لايعتمد في تكوينه على أي تصور آخر»[1].

واسبينوزا يصف الجوهر أيضاً بأنه سبب ذاته **Causa Sui**. ولاشك أن كلمة السبب Cause تُستخدم هنا بمعنى أوسع من المعنى الذي سبق أن استخدمناها فيه. فقد سبق أن رأينا أن المبدأ الأول لايمكن أن يكون سبباً من أي لون. والمسألة هنا مسألة مصطلحات فحسب. فما يعنيه اسبينوزا هو أن الجوهر يحدِّد نفسه بنفسه، ويعين ذاته، وهو يفسّر نفسه بنفسه، لأن ما يحدده شيء آخر غير ذاته لايمكن فهمه، وكذلك لايمكن تفسيره، إلاّ بالرجوع إلى هذا الشيء الآخر.

٨١ ــ العلّة هي؛ إذنْ، المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يفسّر نفسه بنفسه. ومن المستحيل أن نفهم هذه العبارة فهمًا تاماً قبل أن نصل إلى المنطق الهيجلي بالتفصيل، أو حتى نألف، على الأقل، تحديداته الرئيسية. غير أن الملاحظات التالية سوف تكون ضرورية في هذه المرحلة العامة لأنها ستعطينا فهمًا تمهيدياً للموضوع. لو كان هناك شيء آخر غير العلّة نعتبره المبدأ الأول للأشياء، فسوف يكون من الممكن للعقل باستمرار ان يطالب بمبدأ أعلى. فلو افترضنا أن المادة ليست علّة معقولة Reason ولايمكن أن تكون كذلك رغم أنها يمكن أن تكون سبباً Cause . في حين أن مثل هذه المشكلة لاتظهر في حالة العلّة الحقيقية الأصيلة، لأنه إذا كان من المناسب تماما أن نسأل ما علّة المادة، أو الشر، أو هذا الكتاب أو ذلك المنــزل، فسيكون من السخف أن نسأل ما علّة العلّة. فالحاجة إلى تفسير العالم تعني، كما سبق أن ذكرنا، أننا نريد أن نبرهن لأنفسنا على أن العالم ليس واقعة محض توجد على هذا النحو ولكنه ضرورة منطقية. فنحن نريد ألاّ يبدو العالم كواقعة تؤكد نفسها أمام الشعور تأكيداً قطعياً وإنما يبدو لنا كشيء معقول نابع من

(١) اسبينوزا: الأخلاق، التعريف الثالث.

العقل وهو تجسيد له(*). إننا نتساءل عن معقولية العالم، ولو أجبنا على هـذا التساؤل، أعني لو برهنا على أن العالم معقول أو عقلي Rational فإننا لن نتساءل بعد ذلك عن معقولية العلّة المعقولة Reason؛ لأن التساؤل عن معقولية العلّة المعقولة هو تساؤل لامعنى له. فلو فهمنا معنى العلّة الخالدة في ذاتها لوجدنا أنها لابدّ أن تكون بالضرورة عقلية تماما ولايمكن أن نتساءل عن شيء أبعد من ذلك لأن العلّة هي علّة ذاتها، إنها حسب تصورها نفسه، تفسّر نفسها بنفسها وتحدد ذاتها بذاتها.

٨٢ ــ قد يُقال إنه على الرغم من أن هذه الملاحظات قد تكون صحيحة عن العلّة عموماً، فإنها قد لاتكون كذلك عن هذه العلة الجزئية أو تلك. والتفرقة بين العلّة عموماً والعلّة الجزئية تشبه التفرقة بين مبدأ السببية والسبب الجزئي. فالبرد سبب جزئي لكنه ليس مبدأ السببية. وتوازي الأضلاع علّة ــ علّة الخصائص المختلفة للمثلث ــ لكنه ليس العلّة بصفة عامة. وكما أننا قد نتساءل عن سبب السبب، فإننا قد نتساءل أيضاً عن علّة العلّة. وسلسلة الاستدلال يمكن أن تحتوي على سلسلة من القضايا التي تُسمى أ، ب، جـ. . الخ. وقد تكون «جـ» علّة وتكون «د» معلولاً ولكن هذه العلّة «جـ» هي نفسها معلول لعلّة أسبق هي ب. . . وهكذا قد نتساءل عن علّة العلّة التي قد تكون هي العلّة الأولى للعالم كما قد نتساءل عن سبب السبب الأول.

ويمكن أن نجيب على هذا الإعتراض بالملاحظة الآتية:

إن العلّة الأولى للعالم ليست علّة جزئية: ليست هذه العلّة أو تلك. وإنما هي العلّة بالذات، العلّة بصفة عامة أو مبدأ العلّة. ومبدأ المعقولية ذاته يحتم علينا ألّا نتساءل عن علّة أبعد من ذلك؛ وسوف نرى في منطق هيجل أنها العلّة المعقولة ككل أعني مبدأ المعقولية كله الذي هو مصدر العالم وأساسه. غير أننا لابدّ أن نرجىء قليلا تفسير هذه الفكرة بالتفصيل.

(د) الفكر الخالص Pure Thought

٨٣ ــ إذا كان المبدأ الأول علّة Reason، وإذا كانت العلّة تتألف من كليات فإن السؤال التالي سيكون: هل هذه العلّة تتألف من جميع الكليات أم من بعضها فحسب؟ وإذا كانت تتألف من بعض الكليات فعلى أي أساس سوف

(*) هنا استخدام مزدوج لكلمة Reason التي تعني في اللغة الانجليزية العقل والعلّة في آن معا، والمؤلف يستخدمها في هذا السياق بالمعنيين (المترجم).

نحذف البعض الآخر؟ وكيف يمكن لنا أن نعرف الكليات التي هي علّة للعالم ونميّزها عن الكليات التي ليست علّة؟

لقد وجد هيجل الإجابة عن هذه الاسئلة في فلسفة كانط، فقد كان لكانط فضل في هذا الموضوع أكثر بكثير من فضل أفلاطون. فالمبدأ الأول الذي حاول أفلاطون أن يفسّر العالم على أساسه هو عالم الـمُثل وهو كما يجب أن يُسمى نسق من الكليات، لكنه لم يضع أية تفرقة بين الكليات. فكل كلي، وأي كلي، موجود في مبدئه الأول. فهناك مثال للحصان، ومثال للمنضدة، ومثال للمقعد، ومثال للخير، ومثال للاحمرار، ومثال للقذارة.. وهكذا إلى ما لانهاية. وأي فئة يمكن تصورها من الأشياء أو العلاقات لها مثال Idea. والمفروض أن هذه الـمُثل تفسّر وجود الأشياء الخارجية، فالكراسي موجودة في العالم الأرضي لأن هناك مثالا للكرسي في عالم الـمُثل. ولكن كيف، ولماذا، يؤدّي مثال للكرسي إلى ظهور الكراسي الموجودة في العالم، فذلك ما لم يستطع أفلاطون تفسيره. فحتى لو وجدت هذه الـمُثل فإننا لانستطيع أن نجد أية ضرورة في أن ينتج مثال الكرسي الكراسي الفعلية. وقلْ مثل ذلك في العلاقة بين الـمُثل الأخرى والأشياء الجزئية التي تهيمن عليها.

٨٤ ــ ونحن نجد كذلك عند كانط نظرية أخرى للكليات؛ فمقولاته كليات. لكنه بالطبع لم ينظر إلى هذه الكليات على أنها موضوعية على نحو ما فعل أفلاطون حين ذهب إلى أن المُثل موضوعية، وإنما أصرّ كانط، على العكس، على أن المقولات تصورات ذاتية للعقل البشري. فهي ليست كائنات موضوعية حقيقية بأي معنى من المعاني. وبالتالي فلم يحاول كانط استخدام هذه المقولات على أنها المبدأ الأول في تفسير العالم. أعني أنها ليست عنده مبادىء أنطولوجية للوجود، وإنما هي فقط مبادىء ابستيمولوجية للمعرفة، وإنْ كان مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبة التي تقول إن المقولات هي فئة خاصة من الكليات تتميز عن جميع الكليات الأخرى، فهي ليست حسية وإنما هي أولية قبلية **Apriori** [أي سابقة على التجربة] بينما جميع الكليات الأخرى كالأحمر والكرسي، والحصان هي كليات حسية بعدية **a Posteriori**. وهذه الكليات الحسية نكتسبها بالتجربة. أمّا المقولات فهي سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التي تعتمد عليها التجربة.

ولقد أخذ هيجل ، وهو يبحث عن مبدأ للتفسير، كما فعل أفلاطون من قبل بالقول بأن المبدأ الأول يتألف من كليات موضوعية. لكنه أخذ عن كانط فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات غير الحسية، والأخيرة هي المقولات أو

التصورات «الخالصة»، وهي خالصة بمعنى أنها لاتحتوي على أي أثر حسي والمبدأ الأول للعالم عند هيجل ــ أو العلّة الأولى للأشياء ــ لايتألف من جميع الكليات كما هي الحال عند أفلاطون، وإنما هو نسق من الكليات غير الحسية الخالصة.

٨٥ ــ وقد يبدو لأول وهلة كيف استفاد هيجل من هذه التفرقة بين الكليات المستمدة من الحس والكليات الخالصة: لكنا نستطيع توضيح ذلك من الفصل الذي يقوم به المنطق الصوري بين الأشياء والفكر ففي القياس الآتي:

كل الخشخاش جميل
بعض الخشخاش أحمر

إذنْ بعض الأشياء الحمراء جميلة

نجد أن الصورة الآتية تحتفظ بهذا الاستدلال كله كما هو:

كل أ هو ب
بعض أ هو جـ

إذنْ بعض ب هو جـ

علينا أن نلاحظ أن هذه الصورة الأخيرة لم تحذف أي جانب من جوانب الاستدلال السابق، وإنما حذفت فحسب العنصر الحسي. ونحن الآن نبحث عن مبدأ سوف يكون علّة الأشياء لكن المبدأ الذي هو علّة لتفسير الأشياء يتضمن صراحة الفصل بين الأشياء والعلّة فإذا كانت العلّة سوف تفسّر الأشياء لتطلّب ذلك ألاّ تحتوي هذه العلّة على أي شيء من الأشياء التي تقوم بتفسيرها. إذْ لافائدة من تقديم شيء ما على أنه تفسير لهذا الشيء نفسه. ومن ثم فإنه لابدّ أن تكون لدينا العلّة كما هي في ذاتها أي العلّة الخالصة. لابدّ أن تتخلص تماما من كل عنصر حسي، لأن العنصر الحسي هو على وجه الدقة عنصر «الأشياء»، أعني الأشياء التي علينا أن نفسّرها.

ويلقي المنطق الصوري، إلى حد ما، ضوءاً على مثل هذا الفصل فهو يجرّد الأشياء التي نستدل منها تماماً، أعني أنه يحذف العنصر الحسي «كالخشخاش» و«الاحمرار» وما شابه ذلك ويبقي على العملية الخالصة للاستدلال

نفسه. ومعنى ذلك أننا إذا ما وجدنا أن القياس الصوري يتضمن تصورات معينة سوف تكون هذه التصورات تصورات خالصة، ومن المحتمل جداً أن تشكّل جانباً من العلّة الخالصة Pure Reason(*) التي نبحث عنها أكثر من التصورات التي يتضمنها القياس المادي. لكن التصورات التي يتضمنها القياس الصوري هي بالضبط المقولات الكانطية: «كل»، و«بعض»، و«يكون» ـ أو «الجملة» و«الكثرة» و«الوجود»... إلخ.

٨٦ ـ لكن ذلك يطلعنا فحسب على بصيص ضئيل من نور الحقيقة التي رآها هيجل وهي أن ما يفسّر العالم لابدّ أن يكون سابقاً عليه، أعني لابدّ أن يكون قبل العالم لأنه المبدأ الأول. ولكن هل هذه الأولوية أولوية منطقية أم زمنية؟ إنها ليست أولوية زمانية، كما سبق أن رأينا في مناقشتنا للمثالية اليونانية في القضية التاسعة (فقرة رقم ٣) التي لخصنا فيها النتائج التي انتهينا إليها: «المبدأ الأول هو أول فقط بمعنى أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعا وهو ليس أول في الزمان». لأن ما هو أول في الزمان لابدّ أن يكون سبباً، والنتيجة السببية هي التي تكون نتيجة زمانية. والمبدأ الأول الذي يُنظر إليه على أنه يسبق العالم في الزمان لابدّ أن يكون سبب العالم مع أن المبدأ الذي نبحث عنه هو علّة وليس سبباً أول. والعلّة لاتسبق معلولها في الزمان لأن الأسبقية هنا أسبقية منطقية فحسب.

والمقولات الكانطية سابقة على العالم بهذا المعنى نفسه. صحيح أن كانط لم يستخدم بالفعل هذه العبارة وهي أن المقولات «سابقة على العالم» وإنما قال إن المقولات سابقة على التجربة ،لكن التجربة هي العالم. التجربة لفظ استخدمه كانط لأنه كان ينظر إلى كل شيء من وجهة نظر ابستيمولوجية ذاتية. ولكن ما يُنظر إليه ذاتياً على أنه التجربة يُنظر إليه موضوعياً على أنه العالم؛ لأن مصطلح «التجربة Experience» عند كانط يعني كل تجربة ممكنة، سواء أكانت تجربة للموضوعات الخارجية في المكان، أو تجربة للموضوعات الداخلية في الزمان، كالوجدانات والأفكار.. إلخ فهي من ثم تشمل كل الموضوعات الممكنة في المكان وجميع الكائنات النفسية في الزمان. وعلى ذلك فالتجربة ترادف العالم.

٨٧ ـ المقولات الكانطية، إذنْ، سابقة على العالم، وهي فضلا عن ذلك

(*) أو العقل الخالص، والمعنى واحد بالطبع ما دام المؤلف يستخدم العلّة بمعنى العقل أيضاً أو العلّة العقلية على نحو ما توجد في العمليات المنطقية في مقابل السبب المادي الذي يوجد في العالم المادي (المترجم).

تشتمل الكليات الخالصة فحسب، أمّا الكليات الحسية مثل «الكرسي» و«الحصان» و«البياض» فهي ليست سابقة على العالم. ذلك لأن الكليات غير الحسية هي كليات ضرورية وهي من ثم شرط للتجربة بينها الكليات الحسية (أو المستمدة من الحس) ليست كذلك، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة، أعني أن يكون هناك عالم، بدون هذه الكليات الخالصة، وهذا ما نعنيه بقولنا إنها ضرورية. لكن من الممكن تماماً أن يكون هناك عالم بدون كليات حسية. خذ مثلاً تصور «البياض» من اليسير تماماً أن نتخيل عالما لاتوجد فيه أشياء بيضاء. وكذلك من اليسير تماما أن نتخيل عالما لاتكون فيه لتصورات مثل «الكرسي» و«الحصان» أيّة ماصدقات خارجية. لكن الأمر مختلف أتم الاختلاف فيما يتعلق بتصورات مثل «الوحدة Unity» و«الكثرة Plurality» و«الوجود الفعلي Existence» و«اللاوجود non-Existence» و«الجوهر Substance». إذ لايمكن تصور عالم بلا وحدة، لأن أي تصور للعالم لابد أن يكون بذاته عالماً واحداً، ولابدّ أن يحتوي على موضوعات كل منها موضوع واحد. وكذلك «الكثرة»، فمن الضروري أيضا أن ننسبها هي الأخرى لأي عالم نتصور أنه «واحد». وقلْ نفس الشيء على «الجملة» Totality، والاثبات Affirmation، والنفي Negation والوجود.. إلخ. فمن المستحيل أن نفكر في عالم لايمكن إثبات شيء فيه أو إنكاره أو أن يُقال عن أشيائه أنها «موجودة» أو «غير موجودة».

٨٨ ــ المقولات تؤلف، إذنْ، ذلك اللون من المبدأ الأول للتفسير الذي كنا نبحث عنه تماما. ومن ثمّ فلابدّ أن تكون المقولات علّة لعالم يكون هو نتيجة لها. وإذا استطعنا أن نعرض ذلك في شيء من التفصيل فسوف يكون أمامنا تفسير للكون. لكن ذلك يفرض على المقولات، كما سوف نرى، مهمة ليس لدينا حتى الآن أي مبرر يجعلنا نزعم أنها قادرة على القيام بها: لقد برهنا على أن المقولات هي الشروط المنطقية للعالم. لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نعود القهقرى من الواقعة إلى شروطها المنطقية، فإننا لانستطيع باستمرار أن نعكس العملية فنسير من الشروط المنطقية إلى الواقعة. والشروط المنطقية في هذه الحالة تشبه السببية، فلو أن السماء أمطرت لكان في استطاعتنا أن نقول إنه لابدّ أن تكون هناك سحب، لأن السحاب شرط ضروري لسقوط المطر. ولكننا لانستطيع أن نعكس العملية فنقول إن السماء لابدّ أن تمطر لأن هناك سحباً في الأفق، إذ أن السحب كثيراً ما تظهر دون أن يعقب ظهورها سقوط المطر. وبنفس هذه الطريقة فقد يبدو أنه على الرغم من أننا قد برهنا على أن المقولات شروط ضرورية للعالم فلا يستتبع ذلك أن يكون العالم معلولا ضرورياً لها. وإن كانت البرهنة على ذلك ضرورية إذا كنا نريد تفسير

العالم تفسيراً حقيقياً أصيلاً.

إذنْ لابدّ أن يبين لنا مثل هذا التفسير أننا لو سلمنا بالمبدأ الأول لنتج عنه العالم بالضرورة. وما دام المبدأ الأول يرتبط بالعالم، لا كما يرتبط السبب بالنتيجة، وإنما كما ترتبط العلّة بمعلولها، فإن معنى ذلك أن العالم لابدّ أن يستنبط منطقياً من المبدأ الأول كما تستنبط النتيجة من مقدماتها. ولانستطيع الآن أن ندرس كيف يمكن أن يحدث ذلك. افرضْ أننا سلّمنا بأن المقولات هي الحقائق الانطولوجية التي تسبق العالم، فقد نتساءل: لماذا لابدّ لها أن تنتج العالم؟ كيف يخرج العالم من المقولات؟ لماذا لاتبقى في ذاتها على نحو ما هي عليه، وإلى الأبد، دون أن يظهر منها شيء؟ لقد كنا نعجز عن أن نرى كيف يمكن أن يفسر لنا مثال الكرسي عند أفلاطون ـ الوجود الفعلي للكراسي الجزئية، حتى لو سلّمنا بحقيقة المثال. ونحن عاجزون الآن عن أن نرى كيف يمكن أن نفسّر وجود الأشياء حتى ولو سلمنا بحقيقة المقولات وبأسبقيتها على العالم. ولكي نجيب عن هذه الأسئلة لابدّ لنا أن نبرهن على أن العالم يخرج من المقولات المنطقية بالضرورة، أو أنها العلّة التي يتبعها العالم بوصفه معلولاً لها، وليس في استطاعتنا أن نفعل ذلك إلاّ إذا قمنا باستنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات.

لقد وجد هيجل، حين حاول أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة، أنه لن يستطيع أن يجد العون عند كانط على الاطلاق. لأن التفسير الذي يسعى إليه يتطلّب شرطين قدم لنا كانط أحدهما ثم كان على هيجل نفسه أن يكتشف الثاني. أمّا أولهما فهو أن المقولات لابدّ أن تكون شروطاً منطقية للعالم، ولقد ذكر كانط أنها كذلك والشرط الثاني: أنه لابدّ أن يكون من الممكن إستنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات. وبيان أن ذلك ممكن هو إكتشاف هيجل الخاص وسر منهجه الجدلي. وليس في استطاعتنا في هذه المرحلة أن نسوق أية توضيحات عن الطريقة التي حلّ بها هيجل هذه المشكلة لأننا سنتناول هذا الموضوع فيما بعد فعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ملاحظات أخرى.

٨٩ ـ هناك عدة طرق يمكن لعقل المبتدىء أن يكون فيها عرضة لخطأ واضطراب عنيفين فيما يتعلق بحقيقة الدائرة المزعومة للفكر الخالص أو الكليات غير الحسية. والمشكلة الرئيسية هي أن العقل الساذج يصرّ دائماً على أن يفهم الحقيقية الأنطولوجية للكليات على أنها ترادف القول بوجودها الفعلي. فحين يُقال إن المبدأ الأول للعالم، أو المطلق، عبارة عن نسق من المقولات ـ فمن المحتمل أن يقفز إلى الذهن سلسلة كاملة من الأفكار الشائعة لكنها خاطئة. فنسق المقولات هذا هو

المبدأ الأول وهو ما كان قائمًا «قبل جميع العوالم» والعالم مخلوق منه. ومن هنا، كما يُقال، لابدّ أن تكون المقولات موجودة منذ ملايين السنين قبل خلق العالم. لكن كيف يكون ذلك ممكناً؟ وأين وجدت هذه المقولات؟ وأين توجد الآن؟ أهي مختفية في أماكن بعيدة وراء النجوم؟ كلا، لأن ذلك كله يعني أنها أشياء مادية. فهل معنى ذلك أنها ليست أشياء مادية وإنما هي كائنات نفسية كالأرواح أو الأنفس؟ وهل تشكّل نوعاً من روح العالم؟ وإذا كانت موجودة قبل العالم فكيف يمكن أن نتصور ذلك؟ كيف يمكن، مثلا، أن توجد مقولة «السبب» وجوداً فعليا وحدها وبذاتها دون أن تكون هناك أسباب ونتائج فعلية؟ كيف يمكن أن توجد «الوحدة» دون أن تكون وحدة شيء ما؟ وماذا نعني «بالواحد» الذي يوجد قبل العالم أعني قبل أن يوجد الحصان الواحد، والانسان الواحد، والنجم الواحد أو أي واحد آخر؟.

ولو فُسِّرت الهيجلية على هذا النحو لكان من الطبيعي أن يُنظر إليها على أنها مجرد رطانة بلا معنى يتعلمها الناس دون أن يخفف تعلمها من رطانتها، غير أن هيجل لم يعلم أحداً شيئاً من هذه السخافات. والواقع أن أحداً لايستطيع أن يقول لنا أين توجد المقولات لسبب بسيط هو أنها لاتوجد في أي مكان. فهي ليست «أشياء» وجدت قبل أن يبدأ العالم: لا أشياء مادية ولا أشياء نفسية. وهي لاتوجد، ولم توجد، ولن توجد عمليا على الإطلاق وإنما هي تجريدات خالصة، لكنها مع ذلك حقيقية. . **Real**. ومعنى ذلك أن وجودها مستقل في حين أن وجود الأشياء يعتمد عليها. والاشياء تعتمد عليها لأنها كما بينّ كانط، الشروط الضرورية للعالم؛ فلا يمكن أن يكون للعالم وجود بدونها لأن وجوده يعتمد عليها، ولكنها تعتمد في وجودها على نفسها فحسب. وهذه العبارة الأخيرة لايمكن البرهنة عليها بالتفصيل إلاّ عن طريق عرض منطق هيجل كله. ولكنا سبق أن رأينا، بصفة عامة، أن نسق المقولات يؤلّف العلّة المعقولة. . Reason وأن هذه العلّة المعقولة هي علّة ذاتها فهي تعين نفسها وتحدد ذاتها، وتفسّر نفسها بنفسها. ومعنى ذلك أنها تعتمد على نفسها فحسب ومعناه أيضاً أنها حقيقية.

٩٠ ــ أمّا المشكلة الأخرى وهي أنه من المستحيل تصور الوحدة دون أن تكون وحدة شيء ما، أعني أنه من المستحيل أن نتصور «الواحد» بذاته منفصلا عن الإنسان الواحد والحصان الواحد، أو أي شيء واحد من هذا النوع، هذه المشكلة تقوم على نفس الفهم الخاطىء الذي قامت عليه المشكلة السابقة. فكل ما نريد أن نقوله هو أنه من المستحيل أن نتصور أن «الواحد» يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن الشيء الواحد، وهذا جد صحيح. غير أن هيجل لم يفترض مطلقاً

أن الواحـد يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن الشي المادي، فالفصل بينهما ليس إلاّ فصلا منطقياً فحسب أعني فصلا في الفكر وحده. فمقولة الكم لايمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها، بل لابدّ أن تكون كمية من الزبد، أو السماد، أو الحديد أو ما شابه ذلك. ولايمكن أن ينفصل الكل من الزبد في الواقع. فلا تستطيع مثلا أن تضع الكم في جيب والزبد في جيب آخر وإنما يمكن فصلهما في الفكر فقط: إذ نستطيع أن نجرّد الكم من الزبد، والحديد ، والسماد وبذلك يمكن أن نقول إن فكرة الزبد تنفصل منطقياً عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان: ففكرة الكم ليست هي فكرة الزبد، وهذا هو كل ما نقصده.

٩١ ــ وهناك لون آخر من ألوان هذا الخلط حين نعترض على هيجل، معتمدين على مبررات سيكولوجية ــ فنقول إن التصورات بوصفها عمليات ذهنية هي نتيجة لإدراكاتنا الحسية، وهي تـأتي إلينا بعـد إدراك الموضـوعات الجـزئية الفردية. وقد يُظن أن هذا الاعتراض خطير ضد النظرية الهيجلية التي تقول إن التصورات، والمقولات، سابقة على التجربة وعلى العالم. غير أنك لن تجد أحداً على الإطلاق، وعلى رأسهم جميعاً هيجل نفسه، ينكر الواقعة السيكولوجية التي تقول إن الوعي بالأشياء الجزئية سابق على الوعي بالكليات.

ولقد كان هيجل مدركاً تماماً لهذه الحقيقة التي اعتبرها بالغة الوضوح لدرجة لاتستحق معها الإشارة. رغم أنها تعارض موقفنا القائل بأن المقولات سابقة على الإدراك الحسي، لا في الزمان، بل أسبقية منطقية في الفكر. فلا شك أننا كأفراد نعرف السببية عن طريق دراستنا للعالم من حولنا، وبهذا يكون تصور السببية، أو أي تصور آخر، قد جاء بعد الإدراك الحسي واستُمِدّ من التجربة.

لكن ما نعرفه أخيراً (أي بعد التجربة) هو أول (أي سابق عليها منطقيا) مثلما نعرف واقعة من الوقائع قبل أن نعرف عللها. فقد لايكون لدى الحيوانات أو الأطفال فكرة عن الوحدة Unity فالأطفال لايتعلمـونها إلاّ باحتكـاكهم المباشـر بأشياء، أعني من طريق التجربة وحدها. ونحن لانستطيع أن نكوِّن فكرة عن الواحد قبل أن نرى حصاناً واحداً، وبقرة واحدة، وشجرة واحدة؛ لكن على الرغم من أننا لانعرف هذه الفكرة في تجربتنا الذهنية إلاّ أخيرا، فإنها مع ذلك مُتضمنة منذ البداية في إحساساتنا وإدراكاتنا الفجّة، وهذه الإدراكات الحسية تصبح مستحيلة بدونها، وهي لهذا شرط لهذه الإدراكات ولها أسبقية منطقية عليها. فوضع المقولات عند هيجل هو نفسه وضع الزمان والمكان عند كانط.

فقد سبق أن رأينا أن كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان هما صورتان لَحدْسنا وأنهما يسبقان كل تجربة. ورأينا أيضا أن هذه الفكرة لادخل لها بتحليل علماء النفس للطرق التي ندرك بها الزمان والمكان خلال التجربة؛ فالزمان والمكان لهما أسبقية منطقية على التجربة. ولايعني ذلك أننا يمكن أن نعرف الزمان والمكان قبل أن تكون لدينا أية تجربة، وإنما هو يعني نفس المعنى الذي ذكرناه عن المقولات.

وهذا الخلط السيكولوجي صنو لخلط آخر سبق أن ناقشناه. فالتساؤل عن الكيفية التي يمكن أن نتصور بها وجود المقولات قبل العالم وبمعزل عن الأشياء الفعلية، ينشأ من افتراض أن هيجل يعتقد أن المقولات موجودات موضوعية فعلية. وينشأ الخلط الحالي من افتراض أن هيجل يعتبر المقولات موجودات ذاتية أعني تصورات ذاتية توجد في الأذهان بالفعل. ذلك لأن التصورات الذاتية توجد في الذهن متأخرة في تطورها. لكن المقولات بوصفها حقائق واقعية **Realities** موضوعية فهي سابقة على جميع الأذهان الذاتية كما أنها سابقة على العالم.

٩٢ ـــ وهناك سوء فهم سيكولوجي آخر يعتمد على القول بأن الفكر اللاحسي الخالص مستحيل. إذْ يُقال إنه لايوجد مثل هذا اللون من التفكير، لأننا لانستطيع أن نفصل فصلا تاماً الصورة اللاحسية عن مضمونها الحسي، بل لابدّ أن يصاحب كل تفكير تصويرات Images وليس في استطاعتنا أن نفكر بغير تصورات حسية. غير أن هذا القول مشكوك فيه إلى حد كبير حتى من زاوية علم النفس نفسه. فعلماء النفس الآن يعتقدون فيما يبدو أن التصورات ممكنة بغير تصويرات حسية على الإطلاق[1]. وسواء أكان ذلك صحيحا أم غير صحيح فإنه، بأسره، موضوع لا علاقة له ببحثنا الحالي. لأننا حين نقول إن الفكر الخالص هو المبدأ الأول وهو أساس العالم فليس ثمة موضوع للتساؤل عما نستطيع نحن أن نفكر فيه أو لا نستطيع، لكن التساؤل يكون فحسب حول ما يوجد بطريقة موضوعية. فقد لا أستطيع التفكير في الرياح الشرقية دون أن يصحبها في نفس الوقت تفكير في البرد الذي أشعر به في رأسي. وقد يكون سبب هذا الارتباط تداعي المعاني. كما أنني قد لا استطيع التفكير في الحكم، أو السبب، أو الوحدة، أو ما شابه ذلك دون أن تنساب في ذهني بعض التصويرات الحسية الغامضة. لكن الرياح الشرقية موجودة ومستقلة عن البرد الذي أشعر به في رأسي، والمقولة موجودة ومستقلة عن كل تصويراتي الخاصة. وفكرة الكم تنفصل وتتميز، منطقياً،

---

(١) أنظر مثلا كتاب افلنج: «الوعي بالكلي والفردي».
Aveling: Consciousness of The Universal and Individual.

عن فكرة أي موضوع حسي. ولايهمنا مطلقاً ما إذا كانت الفكرتان منفصلتين سيكولوجياً أم لا. فالاعتراض السيكولوجي الحالي يقوم، شأنه شأن الاعتراضات الأخرى، على خلط شائع في عقول الناس بين الحقيقة Reality والوجود الفعلي Existence. لأن هذا الاعتراض لايؤكد سوى أن التصورات الذاتية لايمكن أن توجد وجوداً فعلياً في الأذهان بدون لون من ألوان الارتباط الحسي. لكننا لم نقل إن الكليات الخالصة يمكن أن يكون لها وجود فعلي بمعزل عن المضمون الحسي سواء أكان وجودها هذا موضوعياً في العالم الخارجي أم ذاتياً في الأذهان، لكننا ذهبنا فحسب إلى أن المقولات يمكن أن تنفصل منطقياً عن أي مادة حسية.

٩٣ ــ ومهما يكن من شيء فلابدّ لنا من التسليم بأن عدم القدرة على التفكير الخالص، أعني التفكير الذي لاتصاحبه تصويرات حسية، يمثل عقبة خطيرة أمام فهم الفلسفة بصفة عامة، وفهم فلسفة هيجل بصفة خاصة. فهذا التفكير التصويري هو السبب في الخلط الذي نحاول توضيحه. فكلما ذكر هيجل عبارة عن مقولة من المقولات فإن القارىء عرضة لأن يفكر فيها على أنها تصوير حسي Image أو يربطها ربطاً وثيقا مع تداعي تصوير حسي معين. ومن ثم تحل التصويرات خطأً محل المقولات. وما دام كل تصوير يحمل طابعاً حسيا، أعني ما دام كل تصوير فهو تصوير لشيء موجود في زمان ومكان، فإن النتيجة هي أنه لابدّ أن يكون للمقولة وجود فعلي. إنه نفس الخلط الذهني الذي أدّى ببارمنيدس إلى أن يصوّر الوجود على أنه كروي الشكل. فلابدّ أن يكون قد استبدل بالفكر الخالص تصويراً حسياً. وبما أن كل صورة لابدّ أن تتخذ شكلاً معينا أو إطاراً خاصاً فقد راح يسأل نفسه عن شكل الوجود. وكذلك لابدّ أن تكون عادة التفكير التصويري هذه هي التي أدّت بأفلاطون إلى افتراض أن المثل موجودة وجوداً فعلياً كالأشياء الحسية سواء بسواء، في عالم آخر وراء هذا العالم. والتفكير التصويري أيضاً هو الذي منع الناس من فهم القضايا الهيجلية مثل «الوجود» متحد مع «العدم» في هوية واحدة. فهيجل يتحدث هنا عن المقولات الخالصة للوجود والعدم: وإذا ما انتبهنا إلى هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا باستمرار اتضحت القضية الهيجلية وضوحاً كاملا. غير أن التصويرات الحسية تقحم نفسها في الحال، فتحوّل الوجود في هذه القضية إلى وجود جزئي، وجود هذا الفرد أو ذاك أو هذا المنزل مثلا. ومن ثم يتساءل الناس غير مصدقين: كيف يكون هذا الشيء الجزئي المعين، كهذا المنزل مثلا، موجوداً وغير موجود؟ وهكذا تحوّلت القضية إلى خلف محال Absurdity. إننا إذا أردنا أن نفهم هيجل فعلينا أن نتعلم كيف نفكر تفكيراً

مجرداً، وأن نتحرك في حرية بين الأفكار الخالصة، وأن نطرد التصويرات الحسية من أذهاننا، أو ألا نخلط بينها وبين الأفكار الخالصة على أقل تقدير(*).

(هـ) المعرفة والوجود

٩٤ ــ يبدأ تاريخ المقولات في الفلسفة الحديثة بمذهب كانط الذي ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أعني تصورات Concepts. لكنها تحوّلت في فلسفة هيجل إلى موجودات أنطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية، فكيف حدث هذا التحول؟ وما هي الأسس التي تجعلنا ننظر إلى المقولات بهذه النظرة الجديدة؟ لقد سبق أن ذكرنا ما يقوله كانط من أن المقولات سابقة على كل تجربة، وقلنا إن ذلك يتضمن بالفعل هذا التحول، لأن ما هو سابق على التجربة، سابق على العالم، وسابق، من ثمّ، على أي ذهن جزئي. لكن علينا أن ننظر إلى هذا التحول الذي حوّل التصور الذاتي إلى حقيقة أنطولوجية بنظرة أعمق لأنها تمثل نقطة أساسية في كل مذهب مثالي.

٩٥ ــ لقد كانت لدى هيجل، أولاً وقبل كل شيء ، حين ذهب إلى موضوعية المقولات نفس المبررات التي زعم أفلاطون على أساسها بموضوعية الكليات بصفة عامة، لأن كل ما هو موجود، وليكن هذه القطعة من الحجر، يتحوّل في نهاية تحليله إلى مجموعة من الكليات، فليس هناك سوى البياض والاستدارة والصلابة. . . الخ فعناصر الحجر هذه كلها عبارة عن كليات، ومن ثم كان إنكار موضوعية الكليات يعني إنكار موضوعية الحجر. وقد يعترض معترض على هذا القول بأنه يحمِّل الفكرة أكثر مما تحتمل، فهو يبرهن لا على أن المقولات أو الكليات غير الحسية موضوعية فقط بل على موضوعية جميع الكليات بما فيها

(*) قارن ما يقوله هيجل في بداية موسوعة العلوم الفلسفية: «إن ما يسميه الناس بغموض الفلسفة، راجع إلى عدم قدرتهم، وهي نفسها ليست شيئا آخر سوى الحاح العادة على التفكير الخالص، أعني عدم قدرتهم على أن تكون لهم أفكار خالصة يفكرون فيها». وقوله: «حين يُطلب من الناس أن يفهموا فكرة ما، فإنهم غالباً ما يشكون من أنهم لايعرفون ما الذي ينبغي عليهم أن يفكروا فيه. مع أنه ليس ثمّة ما يفكر فيه، في الواقع، سوى الفكرة ذاتها. غير أن شكواهم تكشف عن توقعهم إلى تصور مألوف لديهم. . . ومن ثم ترى المؤلفين، والوعاظ، والخطباء، يجدون أنفسهم أكثر وضوحاً حين يتحدثون في موضوعات يعلمها مستمعوهم سلفاً، ويعرفونها جيداً، ولاتحتاج إلى إيضاح أو تفسير» ــ موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة رقم ٣ (المترجم).

الكليات الحسية مثل «الكرسي» و«المنضدة» و«المنزل»... الخ.

ولابدّ أن يبدو ذلك تناقضاً من هيجل لصالح أفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن الحجر موضوعي بمعنى أنه يوجد وجوداً فعلياً. وسوف تبدو الحجة التي تقول إن الكليات موضوعية لأن الحجر موضوعي وكأنها تقول: ما دام الحجر موجوداً وجوداً فعلياً فإن الكليات لابدّ أن توجد وجوداً فعلياً: مع أن كل ما ندافع عنه هو أن المقولات حقيقية لكنها لاتوجد وجوداً فعليا.

وللرد على هذا الاعتراض الاخير نقول: إن الحجر هو الذي يوجد وجوداً فعليا لا الكليات التي يتألف منها. صحيح أن مجموعة الكليات توجد بالفعل لأنها إذا ما أخذت معا وجدناها تؤلف الفرد الجزئي، لكن كل كلي على حدة منفصلا عن بقية الكليات هو مجرد تجريد وليس فرداً جزئيا، وبالتالي فهو لايوجد وجوداً فعلياً. وإذا ما عدنا إلى الإعتراض الأسبق وأعني به القول بأن حجتنا سوف تبرهن على موضوعية جميع الكليات لا المقولات فحسب، لوجدنا أن المشكلة تكمن فيما يلي: لقد قلنا إن المقولات حقيقية لكنها لا توجد بالفعل، وحجتنا الآن تحاول أن تبين أن الكليات حتى الحسية منها موضوعية، لكن الكليات الحسية لاتوجد وجوداً فعلياً ومن ثمّ فإن نوع الموضوعية الوحيد الذي يمكن فيما يظهر أن ننسبه إليها هو الحقيقة Reality. لكن ما الفرق في هذه الحالة بين المقولات والكليات الحسية؟ وإذا كانت الكليات الحسية حقيقية Real لكان ذلك يعني أنها تشكّل جانباً من المبدأ الأول للعالم، ومن ثم فقد أخطأ هيجل وأصاب أفلاطون فيما يتعلّق بطبيعة الحقيقة المطلقة. ولابدّ أن نعترف أن هذه المشكلة لم تظهر مباشرة في كتابات هيجل، وسوف نرى في فصل قادم أنها ترتبط بالمشكلة الكبرى في فلسفته نفسها وأعني بها الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. وفي استطاعتنا حتى في هذه المرحلة، وعلى أية حال، أن نتقدم بحلنا الخاص فنقول: إن جميع الكليات لها وجود موضوعي، لكن المقولات وحدها هي التي لها وجود موضوعي مستقل في حين أن الكليات الحسية لها وجود موضوعي يعتمد على غيره، لأن المقولات هي الشروط المنطقية لكل تجربة، ولكل وعي، ومن ثم فهي الشروط المنطقية لأي جانب من الوعي يتألف من الكليات الحسية. ومعنى ذلك أن المقولات تأتي أولاً في التسلسل المنطقي، وهو يعني أيضاً أنه لابدّ أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسية من المقولات بحيث تكون الأولى نتائج للثانية. وسوف نقول، في المكان المناسب، إن هذا هو ما كان هيجل يحاول أن يقوم به بالفعل في فلسفة الطبيعة، رغم أنه ربما لم يتبين هو نفسه هذه الحقيقة على نحو كامل، ويمكن أن نلاحظ غالباً أنه لو

صحّت هذه الوجهة من النظر فسوف تتضمن اعترافا بثلاثة أنواع متميـزة من الوجود: فللمقولات وجود مستقل وأسبقية مطلقة: وتلك هي الحقيقة الواقعية Reality: وللكليات الحسية وجود يعتمد على غيره لكنه رغم ذلك ليس وجوداً فعلياً Existence ما دامت كليات، وليست أفراداً. ويمكن أن نُطلق على وجودها اسم الوجود الضمني Subsistence. ثم هناك أخيراً الأشياء الجزئية الفردية التي لها وجود فعلي **Existence**.

٩٦ ـــ ويعتمد الأساس النهائي والمطلق للاعتقاد في موضوعية الكليات على ما يسمى أحيانا باسم هوية المعرفة والوجود أو التوحيد الكامل بينهما وتستخدم كلمة الوجود هنا بمعنى واسع لتعني الوجود الخارجي أعني الموضوع الذي يكون أمام الوعي بصفة عامة ويقابل الذات Subject. ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان في هوية واحـدة، فليست الواحـدة الأخرى منهما حقيقة قائمة بذاتها ومستقلة عن الأخرى، ولا تواجه الواحدة الأخرى كما لو كانا كائنين مختلفين أتم الاختلاف، ولكنهما متحدان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة. وأساس هذا القول هو أننا ما لم نقبل هذه الفكرة، فلن نستطيع فيما يبدو، حل مشكلة المعرفة.

المعرفة كلها تصورية Conceptual فنحن لانعرف شيئاً عن أي موضوع من الموضوعات إلاّ من خلال التصورات التي تنطبق عليه. فكل كلمة في اللغة تدل على تصور ما، وأي لون من ألوان التفكير يصبح مستحيلا بدون التصورات. ونستدل من ذلك أن الموضوع نفسه لايكون أكـثر من مجموعـة من الكليات. ونستدل من ذلك أيضاً أن الكليات موضوعية. بيد أن الفهم المشترك سوف يشم عند هذه النقطة رائحة المغالطة. إذْ يقول هذا الفهم: صحيح أننا نحن لا نستطيع أن نفكر في موضوع إلاّ عن طريق التصورات، ولكن ذلك يرجع إلى تركيبة أذهاننا فحسب، ولايعني شيئاً من طبيعة الموضوع على نحو ما يوجد بذاته خارج أذهاننا. فنحن نفكر في الشيء عن طريق التصورات لكن الشيء نفسه قد يكون مختلفا عن ذلك أتم الاختلاف.

٩٧ ـــ وسوف نرى في الحال أن هذا الاعتراض يقوم على أساس افتراض وجود شيء في ذاته خارج أذهاننا، شيء ربما يختلف أشد الاختلاف عن الشيء كما يظهر لنا. والواقع أن هذا الاعتراض ليس إلاّ تكراراً للنظرية الكانطية القديمة عن الشيء في ذاته الذي لايمكن معرفته يدافع عنها الآن الفهم المشترك. ولو كان الشيء ذاته شيئاً يختلف أتم الاختلاف عن الشيء كما يظهر، أعني لو كان شيئاً

يختلف أتم الإختلاف عما تفهمه تركيبة عقولنا وفكرنا عنه، فهو من ثمّ «ما لا يمكن معرفته» - ولقد سبق أن رأينا تهافت مثل هذه النظرية وتناقضها وهكذا نعود مرة أخرى إلى نتيجتنا وهي أن الموضوع على علاقة بالذات، وذلك يتضمن موضوعية الكليات. فلو كان الموضوع يختلف أتم الإختلاف عما يفهمه الفكر عنه لكان الموضوع والذات، أو المعرفة والموجود، حقيقتين متعارضتين على نحو لا حد له بحيث تواجه كل منهما الأخرى، وبحيث تفصل بينهما هوّة سحيقة لايمكن عبورها، وسوف يصبح الموضوع في هذه الحالة «لايمكن معرفته»، وتصبح المعرفة مستحيلة. ومن هنا فإننا ننتهي إلى القول بأن الموضوع ذاته هو على وجه الدقة ما يفهمه الفكر منه. وتلك هي هوية المعرفة والوجود أو اتحادهما معاً.

٩٨ - إنكار خرافة الشيء في ذاته الذي لايمكن معرفته هو في الوقت ذاته إثبات لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود. بحيث يصبح معنى الوجـود هو الوجود أمام الشعور أو الوعي، وليس هناك وجود آخر لايكون للوعي أو من أجله إذ لايكون الموضوع موضوعاً إلاّ إذا كان على علاقة بالذات. وليس الكون إلاّ مضمون الوعي. وإذا انكرنا هذه الحقائق فنحن نلقي بأنفسنا في حمأة المتناقضات المتعلقة بنظرية «ما لا يمكن معرفته». أمّا إذا سلمنا بها فلابدّ أن نسلّم، في الوقت نفسه، بموضوعية التصورات أو الكليات، لأن الموضوع عندئذ سيكون كله وبأسره الموضوع على نحو ما نعرفه ونحن لانعرفه إلاّ على أنه مجموعة من الكليات، ومعنى ذلك أننا إذا سلّمنا بهذه الوجهة من النظر فقد سلمنا بالتالي بالمثالية الموضوعية Idealism Objective.

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو المبدأ الأساسي في كل ألوان المثالية Idealism فقد اعتمدت عليه اعتماداً مطلقاً فلسفة أفلاطون وأرسطو. لكن في الوقت الذي نرى فيه اليونانيين يفترضونه ببساطة بوصفه مبدأ لامندوحة عنه، نجد أن هيجل يجعله عن وعي جزءاً من فلسفته.

٩٩ - لكن إذا كانت الذات والموضوع متحدين فإنهما مع ذلك متمايزان. فلا شك أن الموضوع يواجه الذات بمعنى من المعاني فهو اللاّ أنا أو اللاّ ذات not-self والواقع أن القول بأن المعرفة والوجود متحدان ومتمايزان في الوقت نفسه هو مثل على المبدأ الهيجلي المشهور في التوحيد بين الاضداد. ونحن لم نشرح هذا المبدأ بعد، ومن ثم فـإن الارتباطات الدقيقة بين المعرفة والوجود لايمكن حتى الآن عرضها عرضا كاملا[1]. لكنا قد نقـول في الحال أن اتحـادهما لايتعـارض مع

(١) سنجد الحل الكامل في المنطق. انظر فيها بعد الفقرات من ٣٨٢ إلى ٣٨٧.

إختلافهما، فالقول بأن الشيء ستحد مع الفكر يعني أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع لأن الموضوع يدخل في نطاق الذات. أمّا القول بأن الشيء مختلف عن الفكر فهو يعني أن الذات تنفث أو تقذف بجزء من نفسها ـ وهو الموضوع خارج ذاتها وتعارضه. فهذا الحجر يقع بالتأكيد خارجاً عني، فهو ليس أنا، وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود، لكن الحجر لايزال داخل نطاق وحدة الفكر. فهو ليس خارجـاً عني بمعنى أنه شيء خارج الفكر تماماً أعني شيئاً لايمكن معرفته. وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود. ويعبّر هيجل عن هذه الفكرة ذاتها في بعض الأحيان بقوله إن الفكر يتخطى الهوة بين ذاته وبين موضوعه ويتجاوزها ـ أو بقوله إن الانفصال بين الفكر والشيء هو انفصال داخل الفكر ذاته. ولـو استطاع الشيء أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر فلابدّ أن يتحوّل إلى شيء في ذاته لايمكن معرفته وذلك مستحيل.

١٠٠ ـ لو أننا وضعنا في ذهننا باستمرار فكرة التوحيـد بين المعـرفة والوجود فسوف يساعدنا ذلك، في أحوال كثيرة، على فهم فقرات في فلسفة هيجل كانت ستبدو مربكة ومحيِّرة للغاية بدون تذكر هذه الحقيقة. فالقارىء، على سبيل المثال، الذي يقرأ هيجل وفي ذهنه فكرة محددة تقول إن المادية والمثالية مذهبان متعارضان ولايمكن التوفيق بينهما سوف يدهشه أن يجد هيجل ينظر إلى المذهب المادي على أنه هو نفسه لون من ألوان المثالية الفجّة، ويحاول أن يبين أنه يمكن تطوير آرائه المثالية ذاتها من هذا المذهب المادي. خذْ مثلا هذه العبارة الآتية:

«كل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية أو تعتبر المثالية ـ على الأقل ـ مبدأ لها، وتصبح المشكلة في هذه الحالة هي إلى أي حد استثمرت هذا المبدأ... فمبادىء الفلسفات القديمة والحديثة كالماء[1]، أو المادة، أو الذرات هي أفكار، أو كليات.. وليست أشياء[2] والقول بأن الذرة هي في حقيقتها فكرة، وأن المذهب المادي عند ديمقريطس هو، بالتالي، صورة من صور المذهب المثالي، يبدو غريباً غير مألوف لطرق تفكيرنا المعتادة.

ومفتاح هذه المشكلة يكمن في التوحيد بين المعرفة والوجود. لقد أدرك هيجل تماماً الفروق بين المذهب المادي والمذهب المثالي، لكن ما يؤكده هو أنه: لو أن ديمقريطس كان قد فهم التوحيد بين المعرفة والوجود لتخطى المادية وتجاوزها إلى

(١) الإشارة بالطبع، إلى طاليس.

(٢) أنظر كتابه «المنطق الكبير» القسم الأول، الفصل الثاني، الملحوظة الأخيرة.

لون من ألوان المذهب المثالي: **لأن المادية تعتمد في الواقع على الانفصال الكامل بين المعرفة وموضوعها**، وتلك هي الغلطة الكبرى التي تقع فيها، **فهي تفترض أن** الموضوع، أو المادة، شيء مطلق، **له وجود من ذاته، مستقل** تماماً عن الذهن. وهي تعتقد أن الموضوع يمكن أن يكون له وجود بمعزل عن الذات العـارفة. ويدّعي المذهب الذري Atomism أن هذا الشيء، أي الذرة، هو الحقيقة النهائية. ليكن كذلك: لكن ما هو هذا الشيء؟

إنه ليس سوى مجموعة من الكليات ربما كانت من النوع «الصغير» جداً «المستدير» الذي لايمكن اتلافه «ولايمكن قسمته»... الخ. لكن كل هذه الخصائص عبارة عن كليات أو أفكار «فالذرة» نفسها فكرة: ومن هنا نجد المثالية تخرج حتى من هذه المادية.

١٠١ ــ مصدر آخر للحيرة في فهم هيجل هو زعمه بأنه جسّد جميع الفلسفات السابقة في مذهبه لمجرد أنه أدرج في قائمة مقولاته أسماء معظم الأفكار الهامة في الفلسفات السابقة. وعلى هذا النحو ظهر الوجود والجوهر بين المقولات الهيجلية، ولقد كانت فكرة الوجود هي أهم تصور في فلسفة بارمنيدس. ولمجرد أنه حشر هذه المقولة في منطقه فقد زعم أن مذهبه يجسّد فلسفة الايليين. وبما أنه أدرج فكرة الجوهر بين مقولاته فقد زعم أنه وضع يده على الحقيقة الرئيسية في فلسفة اسبينوزا، وبهذه الطريقة فإن القارىء المبتدىء في فلسفة هيجل سوف يثير، في الأعم الأغلب، اعتراضاً كالآتي: إن المطلق عند هيجل هو نسق من المقولات أو الأفكار لكن اسبينوزا لم يقل إن المطلق هو فكرة الجوهر أو مقولة الجوهر ذاته.

فهو لم يكن فيلسوفاً مثالياً Idealistولكنه كان من أنصار مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية Pantheist لأنه لم يعتقد أن المطلق نسق من المقولات، كلا، ولا هو مقولة بعينها، كمقولة الجوهر مثلا، ففي الوقت الذي نظر فيه هيجل إلى المطلق على أنه الفكر، نظر إليه اسبينوزا على أنه شيء مختلف أتم الاختلاف عن الفكر وهو: الجوهر.

ولقد أعلن اسبينوزا صراحة أن الجوهر ليس فكراً، لأنه ذهب إلى أن الفكر ليس إلاّ صفة واحدة من صفات الجوهر. وهكذا يكون ادعاء هيجل بأن مقولة الجوهر هي إحدى المقولات التي تشكل المطلق يمثل موقفاً يختلف أتم الاختلاف عن موقف اسبينوزا، ومن ثم فليس لهيجل الحق في التوحيد بين الموقفين أو الادعاء بأن مذهبه يجسّد مذهب اسبينوزا.

ويكمن مفتاح حل هذه المشكلة في مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود، فلا شك أن اسبينوزا افترض أن الجوهر ذاته هو شيء يختلف أتم الاختلاف عن فكرة، أو مقولة الجوهر. لكن لو أننا فهمنا جيداً مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف نجد أن هذا الشيء، أعني الجوهر، ليس شيئاً آخر غير الكلي، أو المقولة. ولم يدرك اسبينوزا ذلك لأنه تأثر بالفكرة الحديثة التي تنادي بالانفصال المطلق بين الأشياء والأفكار. ولقد كان «ديكارت» هو المصدر الأصلي لهذه الفكرة التي سيطرت على الفلسفة الحديثة حتى بلغت ذروتها عند كانط الذي لم تكمن فلسفته سوى قياس خلف لها reductio ad absurdum(*).

والحقيقة أن الجوهر كلي كما لابدّ أن يظهر بوضوح من قولنا إنه تجريد، فهو عاطل أو مجرد من جميع الصفات. ومعنى ذلك أن الجوهر نفسه وفكرة الجوهر شيء واحد.

١٠٢ ــ ويمكن توضيح نفس هذه المشكلة بالعبارة الآتية التي اقتبسناها من هيجل «الوجود ذاته، والمقولات الفرعية التي تندرج تحته، مثله مثل مقولات المنطق بصفة عامة، يمكن أن يُنظر إليها على أنها تعريفات للمطلق»(١). ومن ثمّ فالمقولات، تعريفات، للمطلق. أيعني ذلك أن المقولات نفسها هي المطلق أم يعني أنها صفات أو تعريفات لشيء آخر هو المطلق... هذا لون من الأسئلة التي تحير القارىء الذي لم يضع يده بعد على الفكرة الرئيسية في فلسفة هيجل. أمّا الجواب فهو أنه لافرق بين قولنا أن المقولات هي المطلق، وقولنا إنها تعريفات. لأن العبارتين تعنيان، بالضبط، شيئاً واحداً. ومصدر هذه المشكلة، مثلها مثل مشكلة جوهر اسبينوزا، هو النظرة الخاطئة لطبيعة المعرفة. إذْ يفترض أن لدينا في أذهاننا تصورات، وأنه يوجد خارج أذهاننا ما يسمى «بالشيء»، وأن التصورات الموجودة في ذهننا تناسب أو تتلاءم، بطريقة ما، مع هذا الشيء، وأن هذه الملاءمة ذاتها، أي ملاءمة التصور للشيء ــ هي المعرفة. فهناك مقولة الجوهر من ناحية، ثم هناك الجوهر نفسه من ناحية أخرى ثم تنطبق المقولة على هذا الشيء الخارجي الذي هو الجوهر. أو أن هناك مجموعة من المقولات في جانب، وشيء يُسمى بالمطلق في جانب آخر فلو تلاءمت المقولات مع هذا الشيء تماماً فإنها عندئذ تصبح تعريفات مناسبة للمطلق. والحق أن هذه الفكرة لابدّ أن تُجتث من أساسها لأنها تعتمد

(*) المقصود أن فلسفة كانط كانت برهاناً غير مباشر للفكرة التي تدعو للانفصال المطلق بين الفكر والأشياء، أو بين المعرفة والوجود (المترجم).

(١) ولاس ــ المنطق فقرة ٨٥.

على النظرية التي تنادي بوجود «شيء» خارج الذهن يختلف أتم الاختلاف عن تصورات الذهن نفسه، أو هي تعتمد، بمعنى آخر، على نظرية الشيء في ذاته التي تعاود الظهور فجأة باستمرار في صور جديدة حتى بعد أن تحطمت الصورة التي ظهرت فيها عند كانط. وهي تعتمد من ناحية أخرى، على نظرية الانفصال المطلق بين الذات والموضوع أعني على انكار مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود. صحيح أن المقولات هي تعريفات أو تصورات أو أفكار عن المطلق، لكن التعريف والمعرّف، والمقولة والمطلق شيء واحد. وليس الحجر شيئاً في ذاته خارجاً عني حتى تنطبق عليه الكليات «كالأبيض» و«المستدير» و«الصلب».. الخ. لكن الحجر هو هذه المقولات. ومع ذلك فهناك اختلاف وتمييز في الوقت الذي توجد فيه الهوية والتوحيد، فإذا ما نظرنا إلى «البياض» و«الاستدارة» و«الصلابة» من منظور ذاتي وجدناها تصورات لنا، أي جزءاً من شعورنا ووعينا، جزءاً من الذات. أمّا إذا نظرنا إليها من وجهة نظر موضوعية لوجدناها كليات موضوعية، أعني جزءاً من الموضوع، والمقولات بالمثل، فهي من ناحية صور ذهنية لنا، بينما هي من ناحية أخرى كائنات موضوعية، وهي بما هي كذلك عبارة عن المطلق.

١٠٣ ــ ولقد كان الفشل في فهم هذه المبادىء عاماً، في الأعم الأغلب، إذ لم يقتصر على طلاب الفلسفة أو المبتدئين وحدهم، بل تعدّاه إلى كتاب في الفلسفة ذائعي الصيت. وذلك يفسّر لنا، على سبيل المثال، الشكوى العامة ضد هيجل من أن المطلق عنده ليس إلّا مجموعة من التجريدات الفارغة، فلقد وصف مستر «برادلي» المطلق الهيجلي بأنه ليس سوى «رقصة باليه غريبة تقوم بها مقولات لا حياة فيها». ولو كان هيجل قد قال إن المطلق هو لون من الأشياء الجامدة أو الصلبة وأن المقولات تنطبق عليه، بدلاً من قوله أن المطلق هو المقولات، لما أحدث هؤلاء النقاد، فيما يبدو، كل هذه الضجة التي أحدثوها. لكن هيجل ذهب إلى أن المطلق هو المقولات: كالسبب، والجوهر، والوجود، والكم... الخ فأثار حفيظة النقاد. ولو أنه قال إن المطلق شيء كالسبب، أو الجوهر، له وجوده، وله كم.. الخ للاذوا بالصمت ــ ولكانوا قد تخيلوا أن ذلك يعني تصور المطلق لا على أنه مجموعة من التجريدات، بل على أنه شيء جامد صلب حقيقي وجوهري، ومع ذلك فالقضية الأولى التي عارضها النقاد والقضية الثانية التي وافقوا عليها هما في الحقيقة يعنيان شيئاً واحداً. فقد يتساءل المفكر الهيجلي عما إذا كان المطلق من وجهة نظره هو مقولة الجوهر أم أنه الجوهر ذاته، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الكيف أم أنه شيء ذو كيف، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الوجود أم أنه شيء

موجود، لكنه لابدّ أن يجيب بأن هذه التفرقة وهذه التمييزات غير مشروعة، لأن الجوهر ذاته هو مقولة الجوهر مثلما أن الحجر هو الكليات : «كالأبيض» و«المستدير» و«الصلب»... الخ. وإذا ما ألحّ النقاد فإن المفكر الهيجلي قد يسلّم بأن المطلق هو الجوهر نفسه.. الخ. لكنه سوف يضيف الشرط الآتي: إنه على الرغم من أن هذه الصيغة لايمكن الاعتراض عليها إذا ما فُهمت فهمًا جيداً، فإنها ستكون قابلة للاعتراض عليها بقوة، بل لابدّ من نبذها تماماً، إذا اتضح أنها مجرد ستار تختبىء خلفه فكرة الشيء في ذاته الغامضة، أعني فكرة شيء يقع في الخارج تنطبق عليه بطريقة خارجية محض: مقولات الجوهر، والسبب... الخ.

(و) الواحدية واستنباط المقولات

١٠٤ ــ التفسير يعني بالضرورة الواحدية. ولقد كان هناك باستمرار ميل واضح في الفلسفة نحو الواحدية. لكن الأساس الفلسفي للواحدية لم يظهر بصورة قاطعة لأول مرة إلاّ عند اسبينوزا. فقد رأى اسبينوزا أن المبدأ الأول للكون لابدّ أن يكون مبدأ واحداً مفرداً، وأن هذا المبدأ لابدّ أن يكون وحدة unity. لأن الحقيقة النهائية لاتكون حقيقية real إلاّ لأنها لاتعتمد على شيء خارج ذاتها.

وبما أنها لاتعتمد إلاّ على نفسها على هذا النحو فهي تحدد نفسها بنفسها أو هي تعين ذاتها؛ وما يعين ذاته لابدّ أن يكون وحدة unity لأننا لو افترضنا وجود حقيقتين نهائيتين فإن كلاً منهما لابدّ أن تحد الأخرى، وبالتالي تعينها، وفي هذه الحالة لن تكون أي منهما حقيقة تعين نفسها بنفسها.

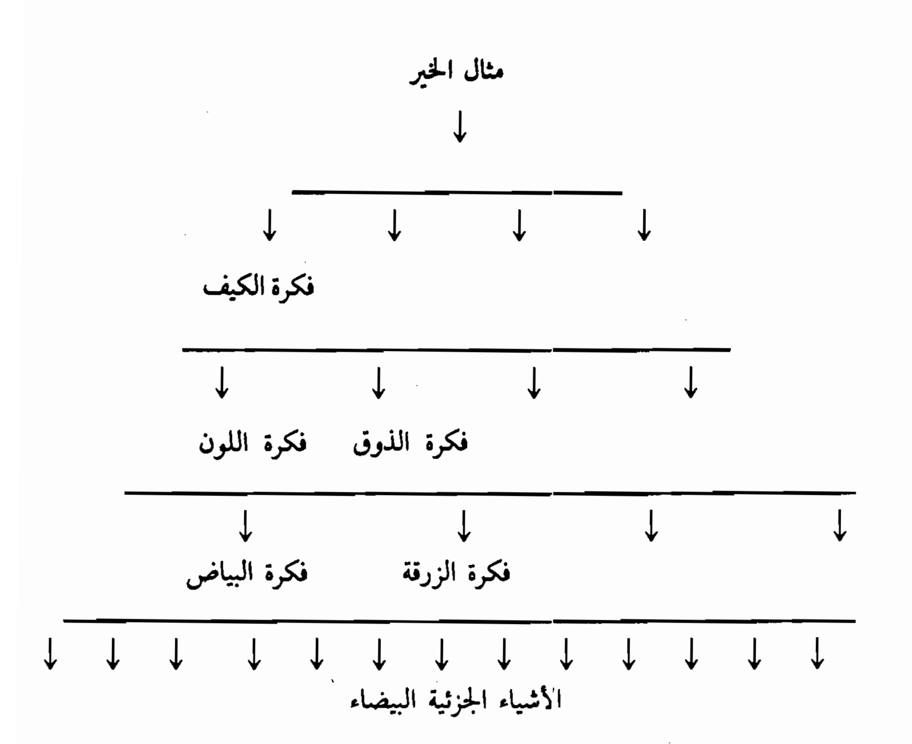
١٠٥ ــ هذا هو الأساس الفلسفي للواحدية. لكنا نلاحظ أن المبدأ الواحدي هو باستمرار فكرة مرشدة حتى في المحاولات الشائعة للتفسير، وهو يظهر في الدين في صورة مذهب التوحيد Monotheism، بل ويظهر حتى في العلم التجريبي، فالوقائع الجزئية تفسّرها الأسباب، وهذا يعني أن يندرج حشد كبير من الجزئيات تحت قانون واحد، كما أن القوانين بدورها تُفسّر بأن تندرج تحت قوانين أكثر عمومية. ومثل هذه الطريقة في التفسير لن تصل إلى هدفها النهائي إلاّ حين يُردّ كل شيء في الكون إلى مبدأ واحد.

١٠٦ ــ لكن حتى لو كانت الواحدية ضرورية للتفكير، فإن تاريخ الفلسفة يظهرنا على أن الواحدية المطلقة أو المجردة تحطم نفسها وتبطل غايتها. صحيح أن المطلق لابدّ أن يكون واحداً، لكنه لابدّ أن يكون كثيراً أيضاً. واستبعاد الكثرة تماماً من تصورنا للمطلق يقضي على كل احتمال في أن نستخرج منه كثرة

العالم الواقعي. ذلك لأن الكثير يمكن أن يظهر من الواحد لو كانت هذه الكثرة بمعنى ما، موجودة بالفعل في هذا الواحد. ولهذا فإنك لاتجد إنتقالاً من الواحد الايلي المجرد Eleatic one إلى العالم الفعلي، كما أنك لاتجد مثل هذا الانتقال من الواحد الذي قالت به الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonists. وتُعدّ فلسفة اسبينوزا ذاتها مثلا على المذهب الذي ينتهي بثنائية مطلقة Absoulite Dualism والسبب أنها تحاول أن تقيم واحدية مطلقة ومجرّدة: فالجوهر عند اسبينوزا هو وحدة لكنها وحدة تحذف تماماً كل أثر للكثرة، ومن هنا كان من المستحيل علينا، تماماً، أن نرى كيف يمكن للجوهر أن يظهر صفاته المتعددة: كالفكر، والامتداد، وبقية الصفات.

١٠٧ — ويمكن أن نعثر عند أفلاطون، في شيء من الغموض، على الفكرة القائلة بأن المطلق لابدّ أن يكون كثرة في واحد، فقد بينّ لنا في محاورة «بارمنيدس Parmenides» أن فكرة الواحد وفكرة الكثير تتضمن كل منهما الأخرى حتى أن الواحد لايمكن التفكير فيه بدون الكثير. وفكرته ذاتها عن المطلق، أعني عالم الـمُثل، هي عبارة عن كثرة في واحد: فهو كثرة لأنه يحتوي على مُثل كثيرة وهو واحد لأن هذه الـمُثل الكثيرة تشكّل نسقاً عضوياً واحداً من الـمُثل التي تندرج تحت وحدة نهائية هي مثال الخير. فكما أن كل الأشياء البيضاء تندرج تحت فكرة البياض فكذلك تندرج مجموعة من المثل: كالبياض، والأحمرار، والزرقة تحت فكرة أعلى هي مثال اللون. وكذلك تندرج فكرة اللون، وفكرة الذوق.. الخ تحت مثال الكيف. وهكذا دواليك حتى نصل في النهاية إلى مثال أعلى تندرج تحته جميع المثل الأخرى، وهذا المثل الأعلى هو، كما يقول أفلاطون، مثال الخير.

١٠٨ ـ ولو افترضنا رسماً يمثل قطاعاً في مذهب أفلاطون فسيكون على النحو التالي:



ولو أكملنا هذا الرسم التخطيطي فلابدّ أن نجد لدينا جميع الأشياء الجزئية ـ أعني الكون بأسره ـ في أسفل الرسم، وجميع المُثل في مكانها المناسب في أعلى الرسم. والسؤال الذي ينبغي علينا أن نلقيه على أنفسنا هو: كيف يمكن لهذا النسق، حتى ولو اكتمل، أن يفسّر الكون..

لماذا توجد ، مثلاً، الأشياء البيضاء...، افرضْ أن مثال البياض يفسّر وجود الأشياء البيضاء تفسيراً كاملاً، لكن مثال البياض نفسه سوف يبقى بغير تفسير، فلماذا يوجد مثال البيض؟ لأن هناك، فيما يظهر، مثال اللون، لكن لماذا يكون هناك مثال للون؟ الجواب لأن هناك مثالا للكيف. ولماذا يكون هناك مثال للكيف؟ لأن هناك مثالا للخير. لكن لماذا يكون هناك مثال للخير؟ هنا نتوقف بغير جواب، إذْ ليس هناك مثال أعلى يفسّر لنا مثال الخير، وهو لذلك بغير تفسير، إنه واقعة قطعية غامضة غموضاً مطلقا.

١٠٩ ـ لكن حتى لو تغاضينا عن أن المثال الأعلى هو مجرد واقعة بغير تفسير، فسوف نجد أن مثال البياض لايفسّر، في الواقع، وجود الأشياء، مثلما أن مثال اللون لايفسّر مثال البياض، ولا أي مرحلة أخرى في التفسير تفسّر تفسيراً أصيلاً مقنعا. فحتى لو سلّمنا بأن هناك مثالا للبياض، فإننا لانستطيع أن نعرف كيف يفسّر هذا المثال وجود الأشياء البيضاء. لأن وجودها الفعلي لايخرج خروجاً منطقياً ضرورياً من مثال البياض. فلو كان في استطاعتنا أن نبينّ أن التسليم بمثال البياض يعني أنه لابدّ أن تكون هناك أشياء بيضاء. أعني أننا لو استطعنا استنباط الأشياء البيضاء من مثال البياض، لكان لدينا، عندئذ فقط تفسير لوجودها. كذلك لابدّ أن يكون من الممكن استنباط مثال البياض من مثال اللون، ومثال اللون من مثال الكيف، ومثال الكيف من مثال الخير. ثم يجب أخيراً، أن يكون من الممكن استنباط كل المثل الدنيا من المثل الأعلى للخير.

وحتى في هذه الحالة فسوف يبقى مثال الخير مجرد سر غامض غموضاً مطلقا إذْ لابدّ أن نبينّ، إذا ما أردنا إتمام عملية التفسير، أن مثال الخير، ما دام أنه لايمكن أن يُفسّر بشيء أعلى منه، يفسر نفسه بنفسه، أعني أنه يعين ذاته. أو أن نبينّ، وهذا هو البديل، لا أن مثال الخير يعين ذاته، بل إن عالم المُثل كله، حين ننظر إليه في مجموعه هو هذا الكل الذي يعين ذاته والذي يشكل مبدأ أول مقنعا للعالم، أو علّة أولى للعالم. وفي هذه الحالة فإن ما نطلب البرهنة عليه هو أن كل فكرة منعزلة أو كل مثال على حدة يتضمن منطقيا كل مثال آخر، وأن عالم المثل ككل هو وحدة عضوية تفسّر نفسها وتعين ذاتها، وأن عالم الأشياء الفعلية أخيراً،

يمكن استنباطه استنباطا منطقيا من هذه الوحدة العضوية التي تعين ذاتها Self-determined .

وسوف يتفق مثل هذا النسق مع متطلبات الواحدية الحقة التي لابدّ أن يكون فيها المطلق، أو مبدأها الأول، كثرة في واحد.

١١٠ ـ ويتضمن منطق هيجل مثل هذه المحاولة، فبدلاً من مُثل أفلاطون التي تشتمل على جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية، سيكون لدينا الآن مقولات. لكن هذه المقولات الهيجلية لاتشكل مجرد تجميع للمقولات أو أكوام شتى من الكليات كما هي الحال في عالم المثل عند أفلاطون، وإنما يقوم هيجل باستنباط هذه المقولات بعضها من بعضها الآخر. وكما أنه كان يجب على أفلاطون أن يبين أن مثال اللون يمكن استنباطه منطقياً من مثال الكيف، فإن هيجل يبرهن لنا الآن على أن مقولة السبب يمكن استنباطها من مقولة الجوهر: فهو يبين أن كل مقولة مفردة تتضمن منطقيا، وبالضرورة، كل مقولة أخرى. لقد ذكر كانط اثنتي عشرة مقولة، لكنه لم يقم بمحاولة فعّالة لاستنباطها بعضها من بعض.

ولم يكن ثمة مبرر يجعله يفعل ذلك، لأن المقولات لم تكن في نظره مبدأ انطولوجياً لتفسير الكون ولكنها صورة ابستيمولوجية لأذهاننا فحسب، لكن الواقعة التي تبقى بعد ذلك هي أنه لم يستنبط المقولات. لقد اكتفى بأن ألقى علينا اثنتي عشرة مقولة كما تطرح كثير من الوقائع بلا تفسير؛ فالانسان، عند كانط، يحمل في ذهنه اثنتي عشرة مقولة، كما يحمل في قدميه عشرة أصابع. تلك هي الواقعة، وقضي الأمر... هكذا كان يرى كانط.

مثل هذه القطعية الدجماطية Dogmatism كانت كافية جداً عند كانط لأنه لم يهدف إلاّ إلى تحليل العقل البشري فحسب وإذا كان قد استطاع أن يعرض الوقائع على نحو سليم فقد وصل إلى بغيته. ولكن ما أن تتحول المقولات من تصورات ذاتية إلى حقائق موضوعية تشكل المبدأ الأول للعالم، حتى يتغير الموقف تماماً. فلن تكون المسألة أنك تذكر اثنتي عشرة مقولة، ثم تقول إنها تشكل المبدأ الأول، كلا، لأننا في هذه الحالة لن يكون لدينا مبدأ أول واحد، وإنما اثنا عشر مبدأ أول وهو ما تحرّمه الواحدية التي تشترط أن يكون مبدأنا كثرة في واحد؛ وهو سوف يكون كثرة لأنه يحتوي على عدة مقولات؛ لكنا نستطيع كذلك أن نبينّ أنه واحد بأن ندمج هذه المقولات الكثيرة حتى تنصهر في كل عضوي واحد ترتبط أجزاؤه بعضها مع بعض ارتباطاً عقلياً. بحيث يسلم كل جزء منها على نحو متصل إلى الأجزاء

الأخرى ويؤدي، منطقياً، إليها. إذْ لو كانت المقولات عبارة عن وحدات معزولة، كما هي الحال عند كانط. لكانت عندئذ مجرد كثرة بغير وحدة. أمّا لو كانت كل مقولة تتضمن كل مقولة أخرى، فإنه لايمكن النظر إليها عندئذ على أنها وحدات منفصلة لأنها ترتبط بعضها ببعض لتشكّل نسقاً عضوياً واحداً من المقولات التي لايمكن أن تنقسم، أعني وحدة حقيقية أصيلة.

١١١ ــ ولن نقول شيئاً جديداً لو أنا أضفنا إلى ذلك أنه لو كانت المقولات ستمثل العلّة الأولى للعالم، فلابدّ أن تظهر هي نفسها على أنها عقلية. تبدأ المحِبة من المنزل، وكذلك لابدّ أن تبدأ العلّة العقلية Reason بترتيب بيتها. فلو قلنا إن العقل هو المبدأ الأول للعالم، وإذا كنا نأمل في استنباط العالم منه، فلابدّ أن نبدأ، يقيناً، بتقديم تفسير عقلي لهذه العلّة العقلية، ذاتها، وإذا قلنا أنها تتألف من اثنتي عشرة مقولة أعني اثنتي عشرة واقعة بلا تفسير واستنباط فإن ذلك يعني أننا نقدّم لها تفسيراً لا معقولاً. فقد نقول، كما قال كانط، إن هناك مقولة للسببية، وأن هذه واقعة موجودة وليس ثمة ما يمكن أن يُقال عنها أكثر من ذلك، لكن المقولة في هذه الحالة لن تكون سوى سر غامض غموضاً مطلقاً، فهي تؤكّد نفسها بطريقة دجماطيقية دون أن تقدّم لذلك مبرراً عقلياً واحداً، فهي من ثمّ لامعقولة. . . Irrational. لكنا نقترح استنباط مقولة السببية من مقولة الجوهر. ومقولة الجوهر من مقولة أخرى سابقة وهكذا. ولن تكون مقولاتنا، في هذه الحالة، وقائع لامعقولة، لأننا سوف نبينّ بنفس الطريقة ضرورتها المنطقية. إننا لن نبينّ فحسب أن هناك مقولة السببية، وإنما لابدّ أن يكون هناك مثل هذه المقـولة؛ وتوضيح الضرورة المنطقية للمقولة يعني تفسيرها وبيان معقوليتها.

١١٢ ــ وعلى ذلك فإن المهمة التي أخذ هيجل على عاتقه تحقيقها في منطقه Logic هي أن يقدّم تفسيراً للعلّة العقلية الأولى للعالم، وأن يبينّ لنا مـا هي المقولات التي تتألف منها، وأن يكمل قائمة هذه المقولات، ذلك لأن هيجل اعتقد أن هناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات الكانطية الاثنتي عشرة.

كما أنه أخذ على عاتقه أيضاً ألاّ يتركها منفصلة معزولة، ترصّ الواحدة منها بجوار الأخرى، بل أن يستنبط الواحدة من الأخرى استنباطاً منطقياً. ثم أن يبين أخيراً، أن المقولات كلها، فيما إذا نظر إليها بوصفها كلّا واحداً، تشكّل وحدة تعين ذاتها، وتفسّر نفسها، وحدة تكون قادرة على أن تشكّل المبدأ الأولي المطلق للعالم، ذلك المبدأ الذي لسنا بحاجة إلى أن نبحث بعد ذلك عن مبدأ يفسّره يكون أسبق منه ما دام هو يفسّر نفسه. والمنطق هو الجزء الأول من المذهب بالضرورة

لأنه يفسّر لنا المبدأ الأول للعالم. وحين نصل إلى تفسير كامل وتام للعلّة الأولى للكون، فإن الخطوة التالية سوف تكون استنباط الوجود الفعلي للكون الواقعي من هذه العلّة، أعني أن نبينّ أنها العلّة التي يصبح الكون معلولاً لها. وتشكّل هذه المحاولة الجزء الثاني، والثالث، من مذهب هيجل.

١١٣ ــ لم يكن عند أفلاطون، بالطبع، أدنى فكرة عن استنباط المُثل الدنيا من مثال الخير إذْ لم يدرك ضرورة ذلك. لكن مما له قيمة أننا لانقدر في نظرنا أن نضع في اعتبارنا أنه حتى لو كان لدى أفلاطون الرغبة في استنباط المثل فإنه لم يستطع أن يفعل ذلك.

ولقد كان هناك مبرر خاص لذلك. لأن المُثل العليا عند أفلاطون لم تكن تحوي المُثل الدنيا في ذاتها. ولذلك فلم يكن من الممكن استخلاص المُثل الدنيا من العليا لامنطقياً، ولا بأية طريقة أخرى. بل إننا نجد المُثل العليا، على العكس، تستبعد المُثل الدنيا صراحة. فهي لاتشمل إلاّ ما هو عام مشترك بين المُثل الدنيا.

فمثال اللون، على سبيل المثال، هـو الخيط المشترك بـين مثال الأبيض، والأزرق، والأخضر. .إلخ. وذلك يعني أنه يحذف الاختلافات النوعية صراحـة فالكيفية النوعية للون الأخضر، أعني اخضراره، تستبعد من مثال اللون الذي يشتمل فقط على ما هو عام مشترك بين الأخضر والأزرق وغيرهما من الألوان. وواضح، من ثم، أن إخضرار الأخضر لايملكه الأزرق وهو لذلـك ليس كيفاً مشتركا بين هذين اللونين. ومن هنا فهو ليس مُتضمناً في مثال اللون، ومن هنا أيضا فإن مثال الأزرق، ومثال الأخضر. .الخ. لايمكن استنباطهما من مثال اللون إنهما لايمكن أن يُستخلصا منه لأنهما لايوجدان بداخله.

والواقع أن مُثل أفلاطون هي كليات مجرّدة، ولهذا فلم يكن لدى أفلاطون أي مبرر لاستنباطها. ذلك لأن الكلي المجرّد هو جنس لايحتوي في جوفه على أنواعه. ولهذا فلابدّ من تطوير مفهوم جديد كل الجدّة عن طبيعة الكليات إذا كنا نريد أن يكون الاستنباط ممكناً: مفهوم يحتوي فيه الكلي، أو الجنس، على الفصل **Differentia** وعلى الأنواع Species بداخله، حتى يمكن استخلاصها منه بالاستنباط المنطقي. ولقد أطلق هيجل على مثل هذا اللون من الكليات اسم الكليات العينية **Concrete**. ولقد كان اكتشاف طبيعة هذه الكليات يمثل تقدما ضخمًا يزعم هيجل أنه أحرزه عـلى الفلاسفـة السابقـين. ولم يحن الوقت بعـد لكي نعرض هـذا الاكتشاف، وكل ما علينا أن نلاحظه، الآن، هو أن كليات أفلاطون كانت مجرّدة

لدرجة أن الـمُثل الدنيا لايمكن استنباطها من اُلمثل العليا.

(ز) أي المقولات هي المقولة الأولى؟

١١٤ ــ إذا كنا نريد استنباط المقولات بعضها من بعض فسوف يقفز أمامنا في الحال سؤالان: الأول: هو من أين نبدأ؟ أي المقولات هي المقـولة الأولى؟ والثاني: هو بأيّ المناهج يمكن استنباط المقولات الأخرى من هذه المقولة الأولى؟ وسوف نخصص القسم الحالي للاجابة عن السؤال الأول، بينما نخصص القسم الثاني للاجابة عن السؤال الثاني.

١١٥ ــ أيّ المقولات هي المقولة الأولى؟ ليس في استطاعتنا أن نبدأ بأية مقولة كيفما اتفق. ذلك لأن الاستنباط لايخضع للعبقرية الفردية، وإنما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها: فالمقولات هي نسق العقل Reason، العقل الموضوعي الموجود في العالم، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية، ولايمكن أن تكون مصادفة أو اتفاقاً، فهي لاتبدأ وتنتهي كيفما اتفق، وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل ومبادئه ولايمكن أن تغيرها الأهواء الفردية. والواقع أننا، حتى في المنطق الصوري، لانستطيع أن نبدأ بالنتيجة وننتهي بالمقدمات، بل تفرض علينا ضرورة العقل نفسه أن نضع المقدمات أولاً؛ وليس هناك أيضا مكان للنزوات الفردية، والطابع الجوهري للعقل هو الضرورة. فإذا بدأنا كيفما اتفق فإننا نكون قد بدأنا بداية غير عقلية. ومن ثمّ فلابدّ أن تكون المقولة الأولى هي بالضرورة كذلك.

١١٦ ــ ولاتنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها وإنما تنطبق كذلك على المقولة التي تليها، ثم هي تنطبق أيضاً على سلسلة استنباط المقولات كلها التي لابدّ أن تكون ضرورية. ويجب ألاّ نحددها نحن أنفسنا بل تحددها طبيعة العقل نفسه. إننا لسنا نحن، في الواقع، الذين نستنبط المقـولات على الإطلاق، ولكنها تستنبط نفسها بنفسها، وليست مهمتنا أن نخلق بخيالنا شبكة من المقولات، وإنما أن نكشف طبيعة، وتسلسل، وترابط نسق ذلك العقل الذي يوجد وجوداً موضوعياً. سواء جعلناه موضوعاً لتفكيرنا أم لا. ولسنا نحن، حتى في المنطق الصوري نفسه، الذين نخلق بذهننا الواقعة التي تقول: لأن سقراط إنسان، وكل إنسان فانٍ، فإن سقراط، إذنْ، فانٍ، فتلك عملية عقلية لادخل لنا فيها. وليس في استطاعتنا؛ لا أن نخلقها ولا أن نغيرها، وإنما نكتشفها فحسب.

وسلسلة المقولات التي يعرضها المنطق، هي، بالمثل، لادخل لنا فيها، ولا دخل لهيجل فيها أيضاً، إنها عقل العالم، أو المطلق، الموجود هنا، في العالم، منذ

الأزل وليس في استنباطنا للمقولات إلاّ اكتشافاً للعملية التي تستنبط فيها المقولات نفسها بنفسها.

١١٧ ــ كيف يمكن لنا، إذنْ، أن نكتشف المقولة الأولى؟ إنها المقولة التي ترد إلى العقل أولاً في تسلسل الفكر، بحيث تكون هي الأولى منطقياً وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى، وفي استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ، في بساطة، إلى عقولنا الخاصة لنرى أيّ تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية تفترضه جميع التصورات الأخرى مقدماً وأيها يسبقها منطقيا. لأنه على الرغم من أن مهمتنا هي اكتشاف الحقيقة الموضوعية فإن هذه الحقيقة الموضوعية لاتعارض عقلنا الذاتي، ولكنها تعارض خيالاتنا الذاتيـة التعسفية وحـدها التي لاتستند إلى مبدأ.

وعملية الاكتشاف هذه تختلف عن عملية الاكتشاف الفيزيقيـة المعروفـة، فنحن لانستطيع أن نكشف أيّ الكواكب هو الكوكب الأول عن طريق عقولنا وحدها، ولكننا نستطيع أن نكتشف أيّ المقولات هي المقولة الأولى بهذه الطريقة، لأنه على الرغم من أن العقل الموضوعي هو الذي نبحث عنه؛ فإن هذا العقل الموضوعي، مع ذلك، متحد مع عقلنا الذاتي. فليس ثمّة إلاّ عقل واحد، فينا، وفي العالم، وتلك نتيجة ضرورية مترتبة على مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود؛ وليس عقلنا مجرد خيال ذاتي، والقول بأنه كذلك يعني أننا نتبنى الموقف الكانطي الذاتي الذي تصبح فيه المقولات صحيحة بالنسبة لنا. ولكنها لاتنطبق على الأشياء في ذاتها. ولو لم تكن مقولاتنا الذاتية موضوعية أيضاً لترتّب على ذلك أن تكون الأشياء كما هي في ذاتها لايمكن معرفتها. ولقد سبق أن رفضنا هذا الزعم على أساس أنه لايمكن الدفاع عنه.

١١٨ ــ وهكذا يصبح العقل في العالم هو عقلنا أيضا، وسوف تكون المقولة الأولى للمنطق هي المقولة التي تسبق منطقياً، في نظرنا، جميع المقولات الأخرى والتي هي مُتضمنة في جميع المقولات الأخرى على اعتبار أنها تفترضها مقدما من الناحية المنطقية وأنها المبـدأ بالنسبة للتصورات بصفة عامة. ذلك أن أكثر المقولات عمومية يسبق أقلها عمومية، ومن ثمّ تسبق الأجناس الأنواع، فمثلاً تصور «الحصان» يفترض مقدما تصور «الحيوان» فلا يمكن أن تكون لديك فكرة (أو تصور) عن الخيل بدون أن يكون لديك أولاً فكرة (أو تصور) عن الحيوان. فلا يمكن أن تعرف ما الحصان، دون أن تعرف ما الحيوان. فما هو أكثر عمومية أعني الجنس «حيوان» يسبق منطقياً الأقل عمومية أعني النوع «الحصان». لكن العكس

غير صحيح، فالحيوان لايفترض الحصان مقدما. فيمكنك أن تفهم الحيوان فهمًا جيداً دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن الحصان. وينطبق هذا المبدأ على جميع التصورات، وبالتالي فهو ينطبق على جميع المقولات.

فالمقولة الأكثر تجريداً، أو الأكثر عمومية، تسبق غيرها وترد أولاً فيكون لها المكان الأول في المنطق، ويكون للأقل منها المكان الذي يليه. ومن ثمّ فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات جميعاً عمومية أعني أنها ستكون الجنس الأعلى Sum-mun Genus.

ويختلف الكلي الأكثر عمومية عن الكلي الأقل عمومية في أنه أكثر تجريداً منه. فإذا كان لدينا نوع ما فإننا نستطيع أن نحصل على الجنس بأن نجرّد منه الفصل. فالإنسان، مثلا، نوع من أنواع جنس هو الحيوان وتعريفه أنه حيوان عاقل، فالعقلانية هي الفصل. لكن احذف العقلانية من تصور الانسان نجد أن ما يتبقى هو تصور جنس الحيوان؛ وبتجريد أكثر نصل إلى تصورات أكثر عمومية. فلو حذفنا الفصل «حياة» الموجود في تصور الحيوان فسوف نصل إلى تصور «الشيء المادي».. إلخ. ومن ثم فسوف تكون المقولة الأولى هي أكثر المقولات تجريداً، وسوف نصل إليها عن طريق مواصلة التجريد إلى أقصى حد.

١١٩ ــ وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التي يمكن أن نتصورها في الكون وهو تصور الوجود Being. فليست جميع الأشياء مادية، ولكنها، كلها لها صفة الوجود، فجميع الأشياء موجودة. فهناك أشياء كثيرة لايصحّ أن نقول عنها أنها خضراء، أو أنها مادية، أو أنها ثقيلة: ولكن أيّاً ما كان الشيء الذي نختاره من أشياء الكون، فمن الصواب دائمًا أن نقول إنه موجود، ومن ثم فلابدّ أن يكون الوجود هو المقولة الأولى، فالوجود، أو صفة الكينونة هي أعلى مراتب الوجود. إفرضْ أننا أخذنا شيئاً من موضوعات الكون ثم شرعنا نجرده من صفاته: خذْ هذه المنضدة مثلا: إنها مربعة، صلبة، بنية اللون، لامعة. .إلخ فإذا جردناها من اللمعان فسوف يبقى لدينا هذه القضية: هذه المنضدة مربعة، صلبة، بنية اللون ــ لكن جردها من اللون البني يبقى: «هذه المنضدة مربعة وصلبة». لكن جردها كذلك من الصلابة والتربيع نجد أنه سوف يبقى «هذه المنضدة موجودة» فكلمة «موجودة» هي أعلى تجريد ممكن للمنضدة، ومن ثم كان الوجود هو المقولة الأولى.

١٢٠ ــ ونستطيع أن نرى كيف أن جميع المقولات الأخرى تفترض

الوجود مقدماً باعتباره يسبقها منطقياً، فالكم والكيف، والسبب والجوهر، على سبيل المثال، تفترض كلها الوجود مقدماً؛ فالسبب هو لون من ألوان الوجود. فلا يمكن لأحد أن تكون لديه فكرة عن السبب ما لم يكن لديه أولاً فكرة عن الوجود، ولكن العكس غير صحيح، إذْ يستطيع الانسان أن يكوِّن فكرة الوجود البسيطة دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب المعقدة. مثلما أن الانسان يستطيع أن يكوِّن فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة عن الحصان. وكذلك لايستطيع الانسان أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود. وقـــلْ نفس الشيء على المقولات الأخرى.

(ح) المنهج الجدلي

١٢١ ــ السؤال الثاني هو: كيف يمكن استنباط المقولات الأخرى من مقولات الوجود..! وما المنهج الذي ينبغي علينا أن نأخذ به! وكما أننا لم نستطع أن نحدد المقولة الأولى كيفما اتفق، أو تبعاً للأهواء الشخصية، فإننا كـذلك لانستطيع أن نحدد منهج الاستنباط بأنه أيّ منهج يتصادف ظهوره في مخيلتنا، لأننا هنا أيضا لسنا **نحن** الذين نستنبط المقولات، لأننا لسنا نحن الذين نخلق ارتباطها بعقولنا؛ ولكن العلاقات المنطقية بينها قائمة وكل ما علينا هو اكتشافها. فالاستنباط عملية موضوعية للعقل الذي يوجد مستقلاً عنا. وهذه العملية ليست بالطبع، عملية زمانية، وإنما هي عملية منطقية، فليست مهمتنا اختراع منهج نستطيع أن نستنبط به المقولات، بل أن نكتشف المنهج الـذي تستنبط به المقـولات نفسها بنفسها.

لقد ظهر لنا فيما سبق (١١٨) أن التصور الأكثر عمومية وتجـريداً يسبق باستمرار التصورات الأقل عمومية وتجريداً، وهذا القول لايحدد لنا المقولة الأولى، وهي مقولة الوجود، فحسب، ولكنـه يحدد كـذلك تسلسـل المقولات الأخـرى. فـالتصور الأكـثر تجريـدا سيكون بـاستمرار أسبق في الفكـر، أعني في العقـل الموضوعي، من التصور الأقل عمومية. وعلى ذلك فسوف يبدأ المنطق من الجنس الأعلى، وهو الوجود، ويسير من خلال صفات نوعية تتحدد أكثر فأكثر حتى يصل إلى أقل المقولات عمومية وتجريداً أيّاً ما كانت. أعني أن منهجنا سيكون السير من الأجناس إلى الأنواع، ثم نعامل الأنواع على أنها أجناس جديدة، نسير منها إلى أنواع أقل.. وهلم جرا. وفي استطاعتنا السير من الجنس إلى النوع باضافة الفصل إلى الجنس. ثم ندرس النوع كما لو كان جنساً ونبحث عن فصل جديد لكي يتحول الجنس إلى نوع جديد.. وهكذا. وعلى هذا الايقاع الثلاثي: الجنس،

والفصل، والنوع سوف يسير منهجنا[1].

١٢٢ ـ لكنا إذا ما بدأنا بفكرة كفكرة الوجود فكيف يمكن لنا أن نستنبط منها الفصل والنوع! . إن السمة الجوهرية في كل استنباط منطقي أن تكون النتيجة متضمنة في المقدمات. والخروج على هذا المبدأ في المنطق الصوري يُسمى بمخالفة العملية المحظورة. . Ilicit Process(*) التي تنص على أنه ينبغي ألاّ يوجد في النتيجة شيء ما لم يكن موجوداً في المقدمات، وهذا المبدأ، في الواقع، هو نفسه المبدأ القديم الذي يحرّم ظهور شيء من لاشيء: «لاشيء يخرج من لاشيء ex nihilo nihil Fit». فأنت لاتستطيع أن تخرج شيئاً من لاشيء كما أنك لاتستطيع أن تخرج من شيء ما ليس موجوداً فيه. وسوف نجد أن هذا المبدأ يصدق على منطق هيجل كما كان يصدق في المنطق الصوري المتواضع. فلو كان علينا أن نستنبط المقولة «أ» من مقولة أخرى هي «ب» فإننا لانستطيع أن نقوم بذلك إلاّ إذا كانت «ب» تتضمن «أ» بمعنى أو بآخر. ولكنا إذا ما استطعنا أن نبين أن المقولة «ب» تحوي في جوفها المقولة «أ» لكان ذلك بمثابة استنباط لـ «أ» من «ب» ذلك هو معنى الاستنباط في المنطق الصوري، وهو معناه هنا أيضا.

لكن كيف يمكن استنباط النوع من الجنس؟ كيف نبين أن الجنس يحتوي على النوع؟ إننا لكي نصل من الجنس إلى النوع فلابدّ أن نضيف الفصل Differntis، ومن ثم فإن علينا أن نبين أولاً أن الجنس يحتوي الفصل، لكنا نعرف من ناحية أخرى أن الجنس يستبعد الفصل، ومعنى أن نستنبط منه الفصل أننا نقع في العملية المحظورة السالفة. ولقد سبق أن رأينا ذلك بالفعل حين أظهرنا أن الـمُثل عند افلاطون هي كليات مجردة: فمثال الأحمر والأخضر، والأزرق لايمكن استنباطها من

---

(١) هناك نوع واحد فقط تحت كل جنس في المنطق الهيجلي. ولقد كان ذلك نتيجة القول بأن كل شيء في الكون هو مثل لأي مقولة ولكل مقولة (قارن فقرة رقم ١٦٩).

(*) المقصود بهذه العملية في المنطق الصوري مخالفة إحدى القواعد المنطقية التي تشترط ألاّ يكون في النتيجة شيء أكثر مما هو موجود في المقدمات. لهذا جاء في إحدى قواعد الاستغراق في هذا المنطق أنه: «يجب عدم استغراق حد في النتيجة ما لم يكن مُستغرقاً من قبل في المقدمة التي ورد بها» وإلاّ كان القياس فاسداً. وسميت باسم «العملية المحظورة» فإنْ جاء فساد القياس من أن الحد الأصغر في النتيجة مُستغرق مع أنه لم يُستغرق في مقدمته سُميت باسم الغلط الناشيء عن عدم استغراق الحد الأصغر Illicit minor وإنْ كانت المغالطة ناشئة عن عدم استغراق الحد الأكبر سميت باسم Illicit-Major وفي الحالتين ينبغي ألاّ تتضمن النتيجة شيئاً إلاّ وقد كان من قبل في المقدمات (المترجم).

فكرة اللون لأن الأخير لايشملها في داخله. فهو لايتضمن إلاّ ما هو مشترك بين الأحمر، والأخضر، والأزرق، وإحمرار الأحمر ليس خاصية من خصائص الأزرق أو الأخضر، ولذا فهي لاتوجد في مثال اللون. وبالتالي فإن ما هو خاص بالـمُثل الدنيا أعني فصولها وتحديداتها النوعية تُستبعد من المثل العليا. وبنفس الطريقة فإن مقولة الوجود تشمل على ما هو مشترك بين الأشياء جميعها لكنها تحذف جميع الاختلافات والتحديدات، ومن ثم فسوف يبدو، بالتأكيد أن من المستحيل استنباط أية فصول أو تحديدات من مقولة الوجود. فالسبب، والنتيجة، والجوهر، والكم... الخ هي ألوان نوعية خاصة من الوجود، ولايمكن من ثم، كما قد يبدو، استنباطها منه. فكيف يمكن، إذنْ، أن يكون أي لون من ألوان الاستنباط ممكناً؟

١٢٣ ــ وحل هذه المشكلة يشكّل المبدأ الرئيسي في الفلسفة الهيجلية وأعني به المنهج الجدلي الشهير، فهو يقوم أساساً على إكتشاف أنه ليس صحيحاً، كما افترضنا حتى الآن، أن الكلي يحذف الفصل تماماً. فلقد وجد هيجل أن أي تصور يمكن أن يحتوي على ضده كامناً في جوفه. وأنه يمكن استخراج هذا الضد، أو إستنباطه ، من هذا التصور. بل يمكن أن يقوم هذا الضد مقام الفصل وهكذا يتحوّل الجنس إلى نوع. وأبسط طريقة لشرح المنهج الجدلي أن نقدّم مثالاً عينياً ثم نعقب عليه بذكر المبادىء المنطقية الهامة التي يتضمنها. وهذا المثال هو أول مثلث للمقولات في منطق هيجل وأعني به: الوجود، العدم، الصيرورة.

يبدأ المنطق الهيجلي بمقولة الوجود وهي مقولة خاصة ليس فيها أيّ لون من ألوان الوجود الجزئي: كهذا القلم، أو هذا الكتاب، أو هذه المنضدة، أو هذا الكرسي... الخ.

فهي فكرة الوجود المحض تماماً، الوجود بصفة عامة، الوجود الخالص. فعلينا أن نجردها من كل تحديدات نوعية أيّاً كانت. وفي استطاعتنا، لو شئنا، أن نكوّن هذه الفكرة المجردة من شيء محسوس كهذه المنضدة، مثلا، إذْ علينا في هذه الحالة أن نجردها من جميع خصائصها أيّاً كان نوعها، خصائص التربيع، والبنية والصلابة، بل حتى «المنضدية ــ Tablehood» نفسها بحيث نفكر في كينونتها Isness أعني وجودها فحسب.

وماهو مشترك بين جميع الأشياء المحسوسة في الكون هو هذا الوجود العاطل من الخصائص كلها لأننا جردناه من جميع خصائصه فهو من ثمّ ليس متعيناً على الإطلاق، وهو بغير سمة تماماً هو فراغ كامل أو خواء تام. إنه الخلاء الخالص

الذي لايحتوي على أي مضمون، فالمضمون من أي نوع سيعتبر تحديداً خاصاً له. وهذا الخلاء، هذا الفراغ المطلق، ليس شيئاً ما إنه انعدام كل شيء: انعدام جميع الخصائص، والكيفيات والصفات. لكن هذا الانعدام التام لكل شيء هو ببساطة عدم: فالفراغ أو الخلاء هو كالعدم سواء بسواء وعلى ذلك فالوجود والعدم شيء واحد. وبالتالي فقد ظهر لنا أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم. لكن إظهار أن إحدى المقولات تتضمن الأخرى هو بمثابة استنباط لهذه المقولة من المقولة الأخرى، ومن ثم فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود.

١٢٤ ــ ويجب ألاّ يفهم القول بأن الوجود هو العدم، أو أن الوجود والعدم متحدان ــ بالمعنى الزائف الذي يعني أن الشيء الموجود الجزئي كهذه المنضدة مثلاً هي والعدم سواء. أو أن العشاء واللاعشاء شيء واحد، لأن مقولة الوجود التي نتحدث عنها عبارة عن تجريد بينما المنضدة أو العشاء، أشياء محسوسة لها جميع أنواع التحديدات الخاصة إلى جانب صفة الوجود. ونحن هنا نتحدث عن فكرة الوجود المجردة الخالصة بعد تجريدها من جميع الصفات الخاصة بالمنضدة ومعنى ذلك أن فكــرة الوجود الفارغة هي بالضبط ما نقول عنه أنه والعدم شيء واحد.

وفي استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة بطريقـة أخرى فنقـول: إن وصف الشيء بأنه «موجود» فحسب، بحيث لايكون وراء هذه «الكينونة» شيء آخـر لاصفات ولا خصائص من أيّ نوع ــ هذا الوصف يرادف قولنا عنه إنه غير موجود على الاطلاق. فالمنضدة: مربعة، بنية اللون، صلبة.. إلخ. لكن إفرض أننا استطعنا أن نمحو شكلها، ولونها، وصلابتها، وجميع خصائصها الأخرى، إنها في هذه الحالة لن تكون شيئاً على الاطلاق. وحين نقول عنها إنها «موجودة» بغير خصائص ولا صفات فذلك يرادف قولنا إنها «غير موجودة»، فالموجود الخالص، الموجود المحض بلا تعينات أخرى هو نفسه «غير الموجود»، ومن ثم فالوجود على هذا النحو يتحد مع اللاوجود أي العدم.

١٢٥ ــ وما داما متحدين فإن الواحد منهما يمكن ان ينتقل إلى الآخــر، فالوجود ينتقل إلى العدم، والعكس صحيح أيضاً أي أن العدم ينتقل إلى الوجود لأن فكرة العدم هي فكرة الفراغ، وهذا الفراغ هو الوجود الخالص وسوف يكون لدينا هنا فكرة ثالثة مترتبة على اختفاء كل مقولة في المقولة الأخرى، وهذه الفكرة الثالثة هي فكرة العبور أو الانتقال Passage، عبور كل من الوجود والعدم إلى الآخـر. وتلك هي مقولـة الصيرورة Becoming. ولقـد حلل الفلاسفـة فكرة

الصيرورة منذ أيام «بارمنيدس» رظهر أن لها صورتين فقط هما: إنتقال العدم إلى الوجود، وإنتقال الوجود إلى العدم[1]. وتمثل الصورة الأولى البداية أو الظهور، أو النشأة في الوجود بينما تمثل الصورة الثانية النهاية، أو التوقف، أو الاختفاء. هكذا يصبح لدينا بالفعل ثلاث مقولات، فقد بدأنا بمقولة الوجود التي استنبطنا منها العدم ثم استنبطنا مقولة الصيرورة من العلاقة بينهما. وتلك هي المقولات الثلاث الأولى في منطق هيجل.

١٢٦ ــ علينا الآن أن ندرس المبادىء العامة لهذا المنهج والتي تتضمنها العملية السابقة. إننا نجد أولاً أن هذه المقولات الثلاث هي: الجنس، والنوع، والفصل.. فالوجود هو الجنس، والصيرورة هي لون خاص من ألوان الوجود، ومن ثم فهي نوع من أنواعه، وهذا اللون الخاص من ألوان الوجود هو وجود يتضمن في داخله سلبه وهو ما يُسمى باللاوجود. إجمعْ فكرة الوجود مع فكرة اللاوجود تظهر لك فكرة الصيرورة، فاللاوجود أو العدم، وهو المقولة الثانية، هو الفصل.

يشكّل الوجود، العدم، الصيرورة أول مثلث هيجلي. وسوف نرى هذا الإيقاع الثلاثي على طول الطريق في مذهبه كله وسوف تكون المقولة الأولى في كل مثلث دائمًا، كما هي الآن، هي مقولة الإثبات أو الإيجاب؛ فهي تضع نفسها كفرض إيجابي مثل الوجود موجود.. الخ. والمقولة الثانية هي دائمًا مقولة النفي أو السلب أو ضد المقولة الأولى فهي تنكر ما تثبته المقولة الأولى فتتحدث عن: اللاوجود، أو تقول إن الوجود غير موجود.. الخ. ولم يأت هيجل بهذه المقولة الثانية من مصدر خارجي، وإنما استنبطت من المقولة الأولى، وهذا يعني أن هذه المقولة الأولى كانت تتضمن الثانية، وأن الأخيرة خرجت من جوفها. وهذا ما نعنيه بقولنا إننا لسنا نحن، ولا هيجل نفسه، الذين نستنبط المقولات وإنما المقولات هي التي تستنبط نفسها بنفسها. وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها وتتحد معه. وفي هذه النقطة تقف المقولتان يواجه كل منهما الآخر ويناقضه، ولكن من المستحيل أن نركن لهذا التناقض، لأن ذلك يعني أن المقولات المتضادة يمكن انطباقها على شيء واحد في وقت واحد. وهو يعني في حالة المثلث الحالي أن إثباتنا لشيء ما على أنه «موجود» يعني في نفس الوقت أننا لابدّ أن نسلّم بأنه «غير موجود»، لأن الوجود يتضمن بالضرورة اللاوجود ومن ثمّ فإذا كان لشيء ما وجود فلابدّ أن يكون له

(١) لتوضيح هذه الفكرة والبرهنة عليها أنظر كتابنا: «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٧٥.

بالضرورة «لاوجود»؛ فإذا قلت أنه موجود لابدّ أن تقول في نفس الوقت إنه غير موجود. لكن كيف يمكن لشيء أن يكون ولا يكون في نفس الوقت؟ الجواب هو أنه موجود وغير موجود في آن واحد حين يصير. ومن هنا فإن مقولة الصيرورة تحلّ هذا التناقض. وبعبارة أخرى فإن التناقض القائم بين المقولة الأولى والثانية يحل في مقولة ثالثة تمثل وحدة المقولتين السالفتين. فالمقولة الثالثة تحوي في جوفها تضاد المقولتين، ولكنها تتضمن كذلك انسجامها ووحدتها. وعلى ذلك فالصيرورة هي الوجود الذي ليس وجوداً، أو هي اللاوجود الذي هو نفسه وجوداً. إنها فكرة واحدة ولكنها مع ذلك تضم في وحدة منسجمة فكرتي الوجود واللاوجود المتناقضتين. وتسمى أضلاع المثلث في بعض الأحيان القضية، والنقيض، والمركب على التوالي. والمركب الذي وصلنا إليه الآن يضع نفسه باعتباره فرداً جديداً، أو باعتباره مقولة إيجاب ستكون قضية في مثلث جديد. فهو ما دام يضع نفسه كفرض إيجابي فلابدّ أن يخرج منه ضده، ولابدّ أن يكون مُتضمنا لهذا الضد في تناقض ذاتي. وهذا التناقض الجديد ينحلّ كذلك في وحدة أعلى أي في مركب جديد: وهذا المركب الجديد يصبح بدوره قضية في مثلث جديد وهكذا تسير السلسلة كلها. وسوف يتضح أن عملية سير المقولات هذه عملية اضطرارية تدفعها إلى الأمام ضرورة العقل: ففي طريق الضرورة العقلية يظهر من القضية ضدها ونقيضها.

ولايمكن للعقل ان يطمئن لما يُسمى بالتناقض الذاتي، ومن ثمّ يجد نفسه مدفوعاً إلى المركب. وهكذا لايمكن لهذه العملية أن تقف عند حد، بل لابدّ أن تستمر حتى تصل إلى مقولة لايظهر منها نقيضها، وستكون هذه هي المقولة الأخيرة في المنطق وسوف يكون من الممكن عندئذ أن ننتقل من العلّة الأولى للعالم إلى العالم نفسه أعني إلى دائرة الطبيعة والروح. وسوف نرى حين نشرح تفصيلات الطبيعة والروح أن هيجل يستخدم نفس المنهج الثلاثي الذي استخدمه في المنطق.

١٢٧ ـ المنهج الجدلي يحقق، فيما يظهر، معجزة إخراج ما هو غير موجود في كل مقولة. والمشكلة هي كيف يمكن الانتقال من الجنس إلى النوع إذا كان الجنس يستبعد الفصل صراحة. ويعتمد اكتشاف هيجل على القول بأن الفصل المطلوب هو دائما النفي أو السلب، وإذا فهمنا ذلك ظهر لنا أن الفكرة القديمة التي تقول إن الجنس يحذف الفصل غير صحيحة. وسوف نناقش هذا الموضوع فيما بعد (فقرة ١٣٥ ــ ١٣٩) وهناك سوف نتبين أن الفكرة القديمة عن الجنس هي الفكرة التي سماها هيجل بفكرة الفهم في مقابل الفكرة الجديدة وهي فكرة «العقل»،

فالفهم يعتقد أن الضدين كالوجود والعدم يستبعد كل منهما الآخر تماماً. في حين أن العقل يسلّم بأنهما يستبعد الواحد منهما الآخر لأنهما ضدان، لكن هذا الاستبعاد ليس استبعاداً مطلقاً، ولا هو يتعارض مع التوحيد بين الضدين. ومن ثمّ كانت الفكرة القديمة عن الجنس والتي تقول إنه يستبعد الفصل تماماً ليست هي كل الحقيقة. وذلك هو الاكتشاف الذي مكن هيجل من تحقيق ما يبدو للوهلة الأولى معجزة مستحيلة، أمّا فيما يتعلق بالقول بأن الفصل المطلوب هو السلب فهو يُبنى على أساس المبدأ القائل بأن السلب تعين وتحديد، وانتقال من الجنس إلى النوع يتطلّب بعض التحديدات الخاصة، لأن الجنس غير معين أمّا الأنواع فهي معينة محددة.

فإذا ما أضفت تحديداً إلى الجنس حصلت على النوع. ولقد ذهب اسبينوزا إلى القول بأن كل تعين سلب، أمّا هيجل فهو يستخدم هذا المبدأ في صورة مقلوبة، وهي أن كل سلب تعين (راجع فقرة ٤٣) فإذا أضفنا السلب أو الضد إلى الجنس فإننا نحدده وبالتالي نعيّنه، وتحديده يعني تحويله إلى نوع.

١٢٨ ــ وتوصف فكرة هيجل التي تبينّ أن كل مقولة تحتوي على ضدها، أو هي في الحقيقة ضدها، بأنها خروج على قانون عدم التناقض وإنكار له؛ لأن القول بأن الوجود واللاوجود متحدان يبدو تحطيمًا لهذا القانون؛ لكن الدليل الواضح على أن هيجل لم ينكر قانون عدم التناقض هو أن هذا القانون نفسه هو الذي يضطرنا إلى الانتقال من المقولة الثانية في كل مثلث. لأن العقل لايمكن أن يطمئن إلى التناقض، وإنما لابدّ أن ينحلّ هذا التناقض بين القضيتين ونقيضها في مركب. ولابدّ أن نقول إن مبدأ هيجل في التوحيد بين الضدين هو عمل من أعظم الأعمال جرأة في تاريخ الفكر البشري، وهي جرأة ضرورية ولها ما يبررها إنْ كان على الفلسفة أن تحلّ مشكلاتها القديمة. وسوف نجد فيما بعد أن هذا المبدأ الهيجلي ليس، كما يُقال عادة، جديداً كل الجدة. فبغضّ النظر عن التوقعات الصريحة الموجودة عند الكتّاب السابقين فإنه في الحقيقة مُتضمن في جميع الفلسفات السابقة.

وإنما الجديد عند هيجل هو أنه كان أول مَنْ صاغه وقررّه صراحةكمبدأ منطقي. إذْ على الرغم من أنه وجد عند كتّاب سابقين، وأنهم اعتمدوا عليه فعلاً، فإنهم كانوا يتهيبون الجهر به على هذه الصورة. لأن الفلسفة كلما حاولت رد التنوع الموجود في العالم إلى الوحدة كما فعلت مذاهب: الإيليين، والفيدانتا، والأفلاطونية الجديدة، واسبينوزا، فإنها لابدّ أن تأخذ بمبدأ التوحيد بين الاضداد: ففي كل فلسفة من هذه الفلسفات نجد أن الحقيقة واحدة، ومع ذلك فإن الكثرة تخرج من

الواحد. أو بعبارة أخرى نجد أن الكثرة هي الواحد وأن هذين الضدين، الواحد والكثير، متحدان. فالفيدانتا تبدأ صراحة من الفكرة التي تقول «الكل واحد». وواضح أن الكل هو الكثرة أو هو التعدد الموجود في العالم. ومعنى ذلك أن الكثرة متحدة مع ضدها أي مع الواحد. والفرض القديم الذي يقول إن الكثرة تخرج من الواحد، وتلك هي السمة المميزة لجميع مذاهب وحدة الوجود، هو على وجه الدقة الفرض الذي يأخذ به هيجل ويقول إن اللاوجود يخرج من الوجود (وهذا لايعني، بالطبع، أن هيجل يُعدّ من أتباع مذهب وحدة الوجود) ـ ونجد كذلك أن الواحد هو اللامتناهي، في جميع هذه الفلسفات، وأن الكثرة هي المتناهي وحين يخرج اللامتناهي من جوفه المتناهي، يتحوّل إلى متناهٍ، فهو، من ثمّ متناهٍ. فاللامتناهي متحد مع ضده أعني مع المتناهي.

ومع ذلك فقد عجزت هذه الفلسفات جميعاً عن إقرار هذا المبدأ صراحة، وتحقيقه؛ وهذا هو السبب في أنها فشلت كلها في حل الثنائية القديمة في الفلسفة: فقد ذهبت إلى القول بأن الكثرة تخرج من الواحد، وأنها هي الواحد. ومع هذا فكيف يكون الأمر على هذا النحو ما دام الكثير والواحد ضدين، وما دام الكثير ليس هو الواحد؟ ومن ثمّ فإن الكثرة لم تخرج ولايمكن أن تخرج من الواحد. ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة، بل إن بعض الفلاسفة أيّد وجود التعدد أو الكثرة، ثم لم يجد بعد ذلك جسراً يعبر عليه إلى الوحدة وهؤلاء هم التعدديون أو الماديون. في الوقت الذي بالغ فيه غيرهم في تأييد الوحدة، ولم يجد جسراً يعبر عليه إلى التعدد، وهؤلاء هم أصحاب مذهب وحدة الوجود، والصوفية، والمثاليون، والتجريديون. ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين التيارين. وكل منهما ينتهي بالضرورة إلى الثنائية. وهنا تكمن جرأة هيجل وأصالته في أنه شرح باسهاب كيف أنه يمكن منطقياً أن يتحد الضدان، مع احتفاظهما في الوقت نفسه بتضاربهما. ولقد فزع الفلاسفة القُدامى من فكرة اتحاد الكثير والواحد لدرجة أنهم لم يحاولوا مطلقاً حتى فحصها ليروا كيف يكون ذلك ممكناً. ومع ذلك فسوف نجد في المنطق إمكان حل هذه المشكلة ذاتها، وسوف نجد هيجل يشرح لنا بمعرفة كاملة وفي وضوح تام كيف، وبأي معنى، تتحد فكرة (أو مقولة) الوحدة مع فكرة أو مقولة التعدد، وكيف، وبأي معنى، يختلفان (فقرة ٢٠٨). ولقد سبق أن رأينا أنه يشرح في دقة عقلية ومنطقية كاملة، وبلا غموض، كيف يمكن أن يتحد الوجود مع ضده، أعني مع العدم.

١٢٩ ــ الجديد عند هيجل، إذنْ أنه صاغ في مبدأ منطقي صريح ما كان موجودا في المذاهب السابقة بطريقة ضمنية. لقد كان هناك باستمرار تأكيد حتى الآن بأن الايجاب والسلب، من الناحية المنطقية، يطرد كل منهما الآخر إذْ تفصل بينهما هوّة لايمكن اجتيازها. ولقد قيل باستمرار أيضاً أننا لانستطيع أن نقول إلّا أن «أ هي أ»، ولكننا لانستطيع مطلقاً، وفي أي ظرف من الظروف أن نقول أن «أ هو لا أ». وكان اسبينوزا مثلاً ينظر إلى المتناهي واللامتناهي على أنهما ضدان يطرد الواحد منهما الآخر، ومن ثم وجد اسبينوزا أنه من المستحيل حل مشكلة خروج المتناهي من اللامتناهي. فإذا كنا لانستطيع أن نقول سوى أن «أ هو أ» أو اللامتناهي هو اللامتناهي فإن «أ» لابدّ أن تظل «أ» إلى الأبد؛ أي لابدّ أن يبقى اللامتناهي لامتناهيا، ومن ثمّ يبقى عميقاً داخل ذاته إلى الأبد ولايمكن أن يخرج منه العالم المتناهي. أمّا حل هذه المشكلة فهو لايأتي إلّا بطريقة واحدة فحسب هي: إذا كان اللامتناهي يحوي في جوفه المتناهي، كما يتضمن الوجود اللاوجود بالضبط، أعني أنه إذا كان اللامتناهي هو المتناهي، أو إذا كانت أ هي لا أ.

١٣٠ ــ من الأهمية البالغة أن نلاحظ أن التوحيد بين الاضداد لايستبعد تضادها. فالقول بأن «أ» و«لا أ» متحدان، لاينفي أنهما متمايزان. إذْ أن التوحيد ليس توحيداً بين الاضداد فحسب، وإنما هو توحيد لأضداد أعني أن التضاد حقيقي كالتوحيد سواء بسواء، وما لم نضع ذلك نصب أعيننا ونتذكره فسوف نظن أن التضاد قد أصبح وهماً. وفي ذلك تحطيم للمبدأ نفسه، لأننا بذلك لانكون قد وصلنا إلى توحيد بين الأضداد بل إلى توحيد بين متحدات، وهو ما يُعبّر عنه في المنطق في الصيغة القديمة «أ هو أ» ــ وهكذا فالوجود واللاوجود متحدان لأنهما معاً عبارة عن فراغ أو خواء كامل، ومع ذلك فهما أيضا متمايزان ومتضادان، لأن الوجود هو الوجود، والعدم هو العدم. ولكن هذا الموقف يناقض نفسه بنفسه لأننا قلنا بادىء ذي بدء أن المصطلحين متمايزان ثم زعمنا أنهما متحدان. وهذا التناقض هو الذي يدفعنا إلى السير نحو مقولة ثالثة، هي الصيرورة، نرى أن التوحيد فيها ليس هو كل الحقيقة، وأن الاختلاف ليس هو كل الحقيقة وإنما الحقيقة كاملةً هي التوحيد في الاختلاف لأن الصيرورة تشتمل على التوحيد والاختلاف معاً.

١٣١ ــ ذكرنا حتى الآن وصفا للمنهج الجدلي وبعض المبادىء المنطقية الهامة التي يقوم عليها. والمفروض أن هذا المنهج وتلك المبادىء معروفة بدقة خلال مذهب هيجل كله. ومن ثمّ فلابدّ أن نسوق كلمة تحذير سريعة: إذْ ينبغي ألّا نفترض أن هيجل قد نجح فعلا في تطبيق هذه المبادىء على مذهبه بحرفيتها، ولابدّ أن نعرف أن الوصف الذي ذكرناه فيما سبق للمنهج الجدلي هو وصف مثالي،

أعني وصفاً لما ينبغي أن يكون عليه المنهج، أمّا من الناحية العملية فيصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق هذا الوصف على مثلثات هيجل الفعلية. فنحن نجده في فلسفة الروح، على سبيل المثال، يسوق المثلث الآتي كأحد المثلثات التي يذكرها: الفن، الدين، الفلسفة. ويقول إن الفن هو الموضوع، والدين هو النقيض، والفلسفة هي المركب. ومن الصعب للغاية أن نفهم المعنى الذي يكون فيه الدين ضداً للفن، كما أنه من المستحيل تماما أن نتبين كيف يرتبط الفن بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع أو كيف يمكن النظر إلى الدين على أنه فصل، وهناك الكثير من الأمثلة، من هذا النوع، التي يمكن أن نسوقها[1] بل هناك حالات يشتمل فيها المثلث على أربعة حدود! لكن هذه الحالات الشاذة لاتدل على أن وصفنا للمنهج الجدلي كان خاطئاً، وإنما تظهرنا فحسب على أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلي في اتساق مطلق في جميع الحالات. وهذا بالطبع، عيب في مذهبه. ومع ذلك فإن القول بأنه وقع في أخطاء تطبيق مبادئه لايطعن بالضرورة في صحة هذه المبادىء نفسها، إذ لايستطيع أحد أن يقول إن مبدأ التطور البيولوجي باطل لأن العلم قد أخطأ في سلسلة الانساب التي قدّمها لنا عن بعض الأنواع العضوية الجزئية. وتستحق مبادىء هيجل أن تطبق عليها هذه الملحوظة، أكثر مما تستحق مبادىء دارون، رغم ما يوجد فيها من عدم اتساق وأخطاء عارضة.

(ط) المنهج الجدلي (تابع)

١٣٢ ـــ يقف المنهج الجدلي من ناحية، في مقابل ما أطلق عليه هيجل اسم «منهج البرهان Raisonnement»، وفي مقابل المنهج الرياضي عند اسبينوزا من ناحية أخرى، ويعني هيجل «بمنهج البرهان» ألوان الحجج المألوفة المنتشرة في الكتب أو مناقشة جميع الموضوعات. إذ تبدأ هذه المناقشات بذكر الوقائع أو الأفكار التي يختارها المؤلف بطريقة تعسفية لتناسب غرضه، ثم يبني عليها النتائج، وهي تزن المقدمات والنتائج وتقدر الأمور المرجحة. ويقول هيجل إنه لا أمل في أن نتوقع اليقين، أو أن نتوقع معرفة، من هذه المناهج العشوائية الملتوية. لأننا لابدّ أن نجد في الفلسفة نسقاً وضرورة، وألّا نفترض شيئاً، بل أن نستنبط كل شيء. في حين أن منهج البرهان يبدأ بأي مقدمات، ثم يسير منها كما يحلو له، ويقف عندما يريد. ومناهج الفلسفة، في مقابل هذه العملية التي يتحكم فيها التفكير العشوائي والمصادفة، لابدّ أن تحكمها ضرورة صارمة بحيث تتحكم الضرورة في البداية،

---

(١) أنظر كروتشه ص ٩٧ (كتاب «الحي والميت في فلسفة هيجل» الترجمة الانجليزية، لندن، عام ١٩١٥).

وبحيث تكون كل خطوة تتم بعد ذلك ضرورة من ضرورات العقل لا مجرد سلسلة من الأفكار العشوائية. إن منهج البرهان قد يسير بحججه التي تسير جيئة وذهاباً، دون أن ينتهي إلى تأييد شيء أو معارضة شيء، قد يسير إلى الأبد دون أن يصل إلى أية نتيجة يقينية. ولهذا فلابدّ أن يحلّ محله: المنهج، والنسق، والضرورة، واليقين. ويزعم هيجل أن المنهج الجدلي يحقق هذه المطالب.

١٣٣ ـ والاعتراضات التي يثيرها هيجل ضد منهج البرهان ومحاولاته للعثور على منهج يصطبغ أكثر بالصبغة العلمية، توازي من جميع الجوانب الجهود المماثلة التي بذلها ديكارت من قبل. فحين أوضح ديكارت أن الناس اعتنقوا آراء مختلفة ومتباينة في جميع الموضوعات العامة تقريبا، بسبب طرقهم غير النسقية في إقامة الحجج، بحيث أصبح من المستحيل أن نعرف أيّ الآراء هو الصواب فقد كان في الواقع يثير اعتراضات، هيجل ضد منهج البرهان Raisonnement وكما أن هيجل اقترح ان يستبدل بمنهج البرهان هذا منهجاً منطقياً صارماً، كذلك اقترح ديكارت واسبينوزا أن تأخذ الفلسفة بمنهج الهندسة الدقيق، فالهندسة تبدأ ببديهيات Axiomes(*) وهي ليست مجرد آراء أو ظنون وإنما هي حقائق ضرورية ثم تشرع بواسطة استنباط صارم دقيق في استخلاص تلك النتائج التي تنتج عنها بالضرورة المنطقية وحدها. فإذا ما أخذتِ الفكرة بهذا المنهج فسوف تصل إلى نفس اليقين الذي وصلت إليه الرياضة. لكن كل انسان في الوقت الحالي يأخذ بالآراء الفلسفية التي تحلو له، ويعتنق الناس ما شاءت لهم أهواؤهم من هذه الآراء. في حين أنك لاتكاد تجد في ميدان الرياضة مجالاً للاختيار بين الآراء.. فلا يمكن أن يكون هناك رأيان عماّ إذا كانت زوايا المثلث تساوي قائمتين. والسبب هو أن الهندسة تبدأ من حقائق ضرورية (بديهيات) ولاتسلّم بشيء لاينتج عنها على نحو ضروري، وإذا ما تمرّست الفلسفة في نفس الطريق فسوف تتمكن من محو الظنون والوصول إلى اليقين. ولقد أشار ديكارت هنا إلى بديهية أراد أن تكون أساساً للفلسفة، مثلما أن البديهيات الهندسية هي الأساس الذي تقوم عليه الهندسة، وهذه البديهية هي «أنا موجود». ولقد افتتح اسبينوزا كتابه «الأخلاق Ethica» بسلسلة من التعريفات والبديهيات، ثم شرع،

(*) تترجم أيضا «باللامبرهنات» أو بالمسلمات ـ راجع مناقشة الدكتور عبد الحميد صبره لهذا الموضوع في كتاب لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، منشأة المعارف ١٩٦١ ـ والدكتور زكي نجيب محمود المنطق الوضعي الجزء الثاني ص٩٦ ـ ٩٧ من الطبعة الرابعة الأنجلو عام ١٩٦٦ (المترجم).

محاكياً اقليدس، في بناء نظرياته الفلسفية Philosophical Theorems(*).

١٣٤ ـ ولقد اتفق هيجل مع ديكارت واسبينوزا إلى حد أنه رغب، مثلهما، في استبعاد الظن المحض، والوصول إلى اليقين عن طريق منهج منطقي دقيق. لكنه اعتقد أن المنهج الهندسي غير مناسب، يقول: «أمّا أن هذه المناهج (مناهج الرياضة) قد نجحت وكانت لازمة في دائرة اختصاصها فهذا أمر مُسلّم به. لكنها لاتفيد في المعرفة الفلسفية لأنها تتضمن افتراضات سابقة. كما أن طريقتها في المعرفة هي طريقة الفهم الذي يسير وفقاً لقانون الهوية الصوري»[1]. وتثير هذه العبارة اعتراضين ضد المنهج الهندسي أولهما: أنه يتضمن افتراضات سابقة وثانيهما: أنه منهج الفهم. وسوف نتناول هذين الاعتراضين بهذا الترتيب.

المزاعم أو الافتراضات السابقة التي يشير إليها هيجل هي البديهيات والتعريفات أو أية قضايا أخرى قد يبدأ منها العلم. والمسألة أن مجرد القول بأننا نضع بداية يعني أننا نفترض فرضاً ما. فأول قضية لابدّ أن تكون بالضرورة فرضاً، ببساطة لأنها «أولى» فهي تُستنبط من أية قضية سابقة أو تبرهن عليها أية قضية أخرى ولاشك أننا قد ننظر إلى البديهية على أنها «واضحة بذاتها self evident» لكن ما هو واضح بذاته هو نفسه فرض من حيث صدقه. وعلى أية حال فحتى لو قلنا إن البديهيات صادقة فإنها مع ذلك تظلّ بلا تفسير لأنها غير مُستنبطة فلم يُقدّم لها مبرر أو تعليل ومن ثمّ فهي مجرد وقائع قطعية، وأسرار غامضة غموضاً مطلقاً. ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة لايمكن أن تبدأ بمثل هذه الوقائع غير المفسّرة. فقد تكون عبارة ديكارت «أنا موجود» بديهية أو واقعة لانزاع فيها كما اعتقد، لكن السؤال يظلّ مع ذلك قائمًا: «لماذا أوجد!». فلو بدأت الفلسفة من العبارة السالفة فإنها في هذه الحالة تبدأ من سر غامض، وحتى لو نجحت في تفسير الكون كله من هذه البداية، فإن الكون مع ذلك سيبقى غامضاً لأنه يبدأ من عبارة غامضة.

وقد يبدو أن البداية التي نبدأ منها أيّاً كانت لابدّ أن تكون فرضاً ما، أعني واقعة نهائية مطلقة، لأن كل بداية بوصفها نقطة أولى لاتُستنبط من شيء سابق عليها. وقد تبدو مشكلة الفلسفة، في هذه الحالة، بغير أمل في حلها، ولا رجاء في

(*) تترجم كلمة Theorms أحياناً بالمبرهنات على اعتبار أنها تطلق على النظرية الهندسية التي تمت البرهنة عليها. والمراد هنا أن اسبينوزا كان يريد أن يجعل النظريات الفلسفية مماثلة للنظريات الهندسية التي تمت البرهنة عليها باستخدام منهج الاستنباط الهندسي (المترجم).

(١) ولاس: المنطق فقرة ٢٣١.

أن يبدأ هيجل من فكرة الوجود مثلما أنه لم يكن هناك رجاء حين بدأ ديكارت بفكرة «أنا موجود». غير أن هيجل سوف يبينّ لنا، على نحو ما سنعرف توّاً، أن المنهج الجدلي يختلف عن المنهج الهندسي من حيث أنه يخلو من هذه النقيصة.

١٣٥ ــ والاعتراض الثاني على المنهج الهندسي أنه عمل من أعمال الفهم(*) الذي يسير وفقاً لقانون الهوية. وهذا يعني أنه لم يصل إلى قانون التوحيد بين الأضداد، وإنما هو يأخذ بالفرض الذي كان قائمًا قبل هيجل والقائل بأن الاضداد يستبعد بعضها بعضاً بحيث أننا لانستطيع أن نقول إلّا أن أ = أ فقط (قانون الهوية) ولانقول أبداً إن أ = لا أ. ومن الواضح أن الرياضة تسير وفقاً لهذا المبدأ الذي يلائمها. غير أن اسبينوزا قد أخطأ حين افترض أن هذا المنهج يلائم الفلسفة. ولهذا السبب نفسه وجد اسبينوزا، بعد أن وضع جوهراً لامتناهياً، أنه من المستحيل عليه تماماً استنباط المتناهي من اللامتناهي، لأنه لو فعل ذلك لخالف قانون الهوية الذي ينصّ على أن «لا أ» لايمكن أن تظهر أبداً من «أ»، أو أن المتناهي لايمكن أن يخرج من اللامتناهي.

١٣٦ ــ ويقصد هيجل «بالفهم Verstand» تلك المرحلة من تطور الروح التي تنظر فيها الروح إلى الأضداد على أنها تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة.

وتمثّل قوانين أرسطو الثلاثة: قانون الهوية، وقانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع هذه المرحلة خير تمثيل. أمّا العقل Vernuft فهو يختلف عن الفهم من حيث أنه تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التي يظهر فيها قانون التوحيد بين الأضداد. ففي مرحلة الفهم نجد أن كل مقولة تظلّ عبارة عن وجود قائم بذاته منعزل عن بقية المقولات، وتصبح المقولات تبعاً لهذه النظرة سكونية ثابتة لاحياة فيها. أمّا المقولات، في نظر العقل، فهي حية متحركة تحطم القيود، وينساب بعضها في بعض كما سبق أن رأينا حين انتقل الوجود إلى العدم. فضلا عن أننا نجد أنه من المستحيل، في نظر الفهم، استنباط مقولة من مقولة أخرى، لأنه ليس هناك انتقال من مقولة إلى مقولة أخرى، ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع استنباط المقولات. وكل مشكلة تصادف الفهم يحلّها بهذا المبدأ الصلب الذي لايلين: «إمّا... أو» فالحقيقة إمّا أن تكون «أ» أو «لا أ» إمّا الوجود أو اللاوجود،

(*) الفهم عند هيجل هو ذلك الجانب من جوانب العقل الذي يمثّل الخطوة الأولى في المنهج الجدلي فهو مرحلة الدقة والاستقلال والانفصال والنظر إلى كل شيء على أنه معزول عن غيره ــ راجع في وصف هذا الجانب من جوانب العقل وفي دوره وأهميته ونقده كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» (المترجم).

فالشيء إمّا أن يوجد أو لايوجد. أمّا العقل فهو يحطم منهج الفهم الصلب ويرى أن «أ» و«لا أ» متحدان مع اختلافهما، وأن الحقيقة لاتوجد كلها كما يقول الفهم، في «أ» ولا توجد كلها كذلك في «لا أ» ولكنها توجد في مركب الاثنين.

١٣٧ ــ الفهم مرحلة من مراحل الروح حين تبحث عن الدقة في جميع الأشياء وذلك عامل ضروري في أي منهج من مناهج الفلسفة، إذْ من غير دقة الفكر، وبدون التمييزات الواضحة، سوف نتوه في غياهب الأفكار الغامضة، وسوف نظل في غيوم المذهب الصوفي. ومن هنا فلابدّ أن نعرف، في وضوح، الفرق بين المتناهي واللامتناهي، والوجود واللاوجود، والكثير والواحد، وهكذا يلعب الفهم في الفلسفة دوراً هاماً. لكن الحقيقة التي يقول بها ليست هي كل الحقيقة، لأنه توجد وحدة وراء هذه الفروق والاختلافات، وهاهنا يكون دور العقل، وحينما انتقد هيجل مغالطات الفهم «المحض» لم يكن يقصد انكار أن الفروق والتمييزات بين الأشياء حقيقية، كلا ولا أن للفهم دوره الخاص في الفلسفة، وإنما هو ينقد ميل الفهم إلى الاعتقاد بأن الحقيقة التي يذكرها هي وحدها الحقيقة، أعني أن التمييزات، والتضاد بين الأشياء هو الحقيقة وأن هوية الأضداد غير حقيقية. وتلك هي الغلطة التي يلوم هيجل الفهم من أجلها.

١٣٨ ــ وينبغي ألاّ يظن القارىء أن الفهم يؤكّد الفروق والاختلافات وحدها، بينما يؤكّد العقل التوحيد وحده، إذْ لو صحّ ذلك لكان العقل في هذه الحالة جانباً من جوانب الفهم. أمّا الحقيقة فهي غير ذلك إذْ أن الفهم يؤكّد التوحيد والاختلاف في آن معاً لكنه يفصلهما ويجعل كلا منهما على حدة، في حين أن العقل يؤكّدهما أيضاً ولكنه يجمع بينهما ويجعلهما متحدين. فنحن نجد عند الفهم أن، أ، ب إمّا متحدان أو مختلفان أمّا عند العقل فهما متحدان ومختلفان في وقت واحد. فبمدأ العقل هو الهويـة في الاختلاف. أمّا الفهم فله قانونان:

١ ــ الـهو هـو، أو المتحد متحد، أ، هو أ وذلك هو قانون الهوية.

٢ ــ المختلف مختلف أ ليست لا أ، وذلك هو قانون التناقض. أمّا قانون العقل فهو أن المختلف هو أيضاً متحد، وأن «أ» هو «لا أ». لكن الفهم يصرّ على أنه إمّا أن تكون هاتان المقولتان متحدتين ولن يكون بينهما في هذه الحالة اختلاف، أو أنهما مختلفتان ولن يكون بينهما في هذه الحالة اتحاد. أمّا العقل فهو يزعم أنهما متحدتان ومختلفتان في وقت واحد، فالوجود يختلف عن العدم لأنه ضده، لكن الوجود من ناحية أخرى متحد مع العدم لأنهما شيء واحد. ومن ثم فمن الخطأ أن

يظن ظان أن العقل يضاد الفهم، أو أن يظن أن الفهم هو وجهة نظر معينة في حين أن العقل يعبر عن وجهة نظر أخرى، وعلى ذلك فلابد أن تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة. فالواقع أن العقل يشتمل على الفهم ويتخطاه لأنه يعترف تماما بالاتحادات والاختلافات التي يؤكدها الفهم، لكنه يرى أبعد من ذلك أن الاختلافات والهوية ليسا، كما يظن الفهم، مختلفين ولايتفق أحدهما مع الآخر.

١٣٩ ـ لقد كان المفكرون الغربيون يميلون، بصفة عامة، إلى تأكيد الفروق والاختلافات وتجاهل الاتحادات وجوانب الهوية. ومن هنا كان تفكيرهم واضحاً ودقيقاً. في حين أن المفكرين الهنود، ومن أمثال مؤلفي الفيدنتا Vedenta(*)، كانوا يميلون من ناحية أخرى، إلى تأكيد الهوية وتجاهل الفروق الأساسية. ومن هنا كان تفكيرهم غائماً وضبابياً وغامضاً. وكل من هذين الاتجاهين في التفكير يعبّر عن جانب واحد، أو عن نصف الحقيقة وكلاهما عمل من أعمال الفهم المحض. فالغربيون ميالون إلى القول بأن الاختلاف هو وحده الحقيقي في حين أن الهوية وهم. والصيغة التي تلخص تفكيرهم هي: «أ» ليست «لا أ». بينما يميل الشرقيون إلى الاعتقاد بأن الهوية هي وحدها الحقيقة وأن الاختلاف وهم، وهي الفكرة التي يعبرون عنها بقولهم إن الواحد هو وحده الموجود أمّا الكثرة والفروق بين الأشياء فهي مايا Maya أي وهم. والصيغة التي تلخص تفكيرهم هي أن أ هي أ. وهاتان الصيغتان هما معاً عمل من أعمال الفهم. أمّا المبدأ الهيجلي فهو يجمع أنصاف الحقائق هذه في الحقيقة كلها التي تقول إن الاختلاف والهوية كلاهما حقيقي سواء بسواء وأن ماهو مختلف هو أيضاً متحد أ = لا أ. وهذا هو مبدأ العقل، مبدأ هوية الأضداد. وسوف نرى فيما بعد أنه لايعارض مبادىء الفهم وإنما هو يحتويها في داخله، لكنه يعارض فقط أحادية الجانب في الفهم.

١٤٠ ـ العقل Reason، كما سبق أن رأينا، هو المطلق الموضوعي القائم بذاته في استقلال عنا. لكن القارىء المبتدىء قد يحيره أن هيجل استخدم كذلك نفس كلمة «العقل Reason» ليصف العمليات الذهنية الذاتية وهي تلك الكلمة التي فرقنا الآن توّاً بينها وبين الفهم. ألا يدلّ استخدام كلمة واحدة بعينها للدلالة على شيئين مختلفين أتم الاختلاف على تسيب في التفكير؟ لكن الواقع أن «فهم»

(*) مجموعة من الأسفار والكتب الدينية الهندية القديمة كتبها مؤلفون مجهولون في فترة طويلة تكاد تبلغ خمسمائة سنة من ١٠٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد. والفيدا كلمة هندية تعني حرفياً «المعرفة» وسفر الفيدا معناه الحرفي كتاب المعرفة ويطلق الهنود كلمة الفيدات على تراثهم المقدس كله وهي كلمة تشبه الإنجيل في التراث المسيحي (المترجم).

القارىء هو الذي أثار هذه المشكلة، وهو الذي أصرّ على أن الشيئين الموصوفين بكلمة واحدة «مختلفان أتم الاختلاف» وهو على هذا النحو يتجاهل وحدتهما! فالعقل بمعنى العمليات الذهنية الذاتية، متميز، يقيناً، عن العقل بمعنى المطلق الموضوعي، لأن الأول هو العقل بوصفه ذاتياً، أعني منظوراً إليه من زاوية المعرفة. والثاني هو العقل بوصفه موضوعاً، أعني منظوراً إليه من زاوية الوجود، لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما، وعلى ذلك فإن العقل الذاتي متحد مع العقل الموضوعي الموجود في العالم. فعقلنا هو العقل المطلق، وليس ثمّة خلط لا في التفكير ولا في المصطلحات.

١٤١ ـ هناك مصطلحات أخرى عند هيجل من الأفضل أن نفسّرها أيضاً فهيجل يقول: «دائرة المنطق لها ثلاثة جوانب (أ) الجانب المجرد أو جانب الفهم (ب) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل (ج) الجانب النظري أو الجانب الإيجابي للعقل[1].

وهو هنا يصف الحدود الثلاثة في أي مثلث: فالحد الأول هو عمل من أعمال الفهم: لأنه يؤكّد نفسه، ببساطة، بوصفه المقولة الوحيدة في الوجود. وعلى هذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكّد أن الوجود هو الوجود ولاشيء غير ذلك ولايعني ذلك شيئا سوى قانون الهوية «أ هو أ» وهو مبدأ الفهم. والحد الثاني خاص بالعقل السلبي، فالعدم، مثلا، حد سلبي وهو يتضمن العقل لأننا لكي نصل إلى العدم لابدّ أن نخرجه من ضده، أعني من الوجود وأن نكشف عن اتحاده مع الوجود. والحد الثالث وهو الصيرورة خاص بالعقل الإيجابي، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني، وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذي يستطيع أن يتحول إلى قضية في مثلث جديد. وتطلق كلمة «الجدلي» عادة لتعبر عن عملية الاستنباط كلها في المنطق. لكنها تُستخدم هنا وفي أي مكان آخر لتدلّ بصفة خاصة على إنتقال الشيء إلى ضده وتحطيم الفروق المطلقة التي وضعها الفهم. وحين يستخدم هيجل كلمة «النظري Speculative» فإنه لايستخدمها لتحمل معنى المصادفة، وإنما لتعنى على العكس اليقين. فهذا «النظري» الذي يكمن فيه، في رأي هيجل، هو مبدأ العقل أو التوحيد بين الأضداد. ومن ثمّ فإن الكلمة تنطبق، في الفقرة السابقة، على الحد الثالث في كل مثلث. «والفلسفة النظرية» إصطلاح يستخدمه هيجل ليصف به مذهبه هو، لأن المبدأ الرئيسي في هذا المذهب هو التوحيد بين الأضداد. وهو يتحدث في بعض الأحيان عن الفلسفات السابقة:

(١) ولاس، المنطق، فقرة رقم ٧٩.

فلسفة أفلاطون، أو فلسفة أرسطو ويصفها بأنها «نظرية» وهو يعني بذلك أن مبدأ العقل، وهو التوحيد بين الأضداد، كان كامناً في فلسفتهما رغم أنهما لم يتحققا منه صراحة. وحين تصف فلسفة ما بأنها «نظرية» فإن ذلك يعني، في نظر هيجل، أنك تقدّرها تقديراً عالياً.

١٤٢ ـــ وتُعتبر مصطلحات «المجرد» و«العيني» من أكثر المصطلحات الفنية شيوعاً في فلسفة هيجل.

أمّا إذا كان قد استخدم هذين المصطلحين باتساق دائم فذلك أمر مشكوك فيه إلى حد كبير. لكن المصطلح الأول يُطلق، وفقاً لأغلب استخداماته، على الحدين الأولين في كل مثلث بينما الحد الثالث عيني. ومن ثمّ فأول مقولة في المنطق، وهي الوجود، هي أكثر المقولات كلها تجريداً ما دامت خالية من كل تعين، وهي لاتشتمل على اختلافات. في حين أن الصيرورة تشمل في جوفها الفروق بين الوجود والعدم. ولهذا كان الوجود والعدم إذا ما نظر إليهما كل على حدة مجرد تجريدات. فكل منهما يعبّر عن تجريد زائف، عن نصف الحقيقة أو جانب واحد من الحقيقة لايمكن أن يقوم بذاته. أمّا إذا نظرنا إليهما معاً فسوف نصل إلى الحقيقة العينية أعني إلى الصيرورة. وهذا الاستخدام للحدود يعتمد على الاستخدام الشائع لها: فنحن نقول عن كيف شيء ما، وليكن هذه المنضدة، إذا ما أخذناه وحده، أنه تجريد. فليست هناك «بُنيَّة» قائمة بذاتها. ومن ثمّ فالبنية منعزلة عن الشيء البني عبارة عن تجريد. أمّا إذا أضفنا إليها التربيع، والصلابة.. الخ فإننا نحصل على شيء معين هو المنضدة في هذا المثال. وكذلك الوجود والعدم إذا نظرنا إليهما كلا على حدة فهما مجردان، ولكنهما معاً يشكلان مقولة متعينة هي الصيرورة. لكن على الرغم من أن الصيرورة عينية، إذا ما قورنت بالوجود والعدم، فإنها هي نفسها مجرّدة، إذا ما قورنت بالمقولات التي تأتي بعدها. ذلك لأن الصيرورة ستكون قضية في مثلث جديد يعارضها نقيضها. وهذه القضية وذلك النقيض هما، كل على حدة، جانبان مجردان في مقابل الوحدة العينية التي تجمعها في مركب واحد.. وهكذا كلما تقدّم المنطق أصبحت المقولات أكثر عينية. وسوف تكون المقولة الأخيرة أكثر المقولات جميعاً عينية.

١٤٣ ـــ وينظر هيجل إلى القضية باستمرار على انها «مباشرة» immediate أو توصف «بالمباشرة» immediacy، وينظر إلى الحد الثاني على أنه «متوسط» mediate أو يوصف «بالتوسّط» mediatim، والحد الثالث هو اندماج التوسّط في مباشرة جديدة. أما المباشر فهو البسيط غير المتمايز. إنه يقف أمامنا ويواجهنا

مباشرة ويوحي أنه في ذاته الحقيقة الوحيدة بغير إشارة إلى شيء آخر. والوجود بوصفه المقولة الأولى، يحمل هذا الطابع: فهو بسيط، وغير متمايز، لأنه لم ينشطر بعد إلى وجود وعدم، وإنما هو يؤكّد نفسه على أنه الحقيقة الكاملة دون أن يشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى. ويكون لدينا توسّط حين ننتقل من الوجود إلى العدم. ففي هذه المرحلة يشير كل من الوجود والعدم إلى الآخر، يرتبط كل منهما بالآخر، ويتوسط كل منهما الآخر. فالمباشرة تعني هي نفسها الهوية البسيطة فهي ما لم نكتشف بعد أنه يحمل في جوفه اختلافات. فالوجود بسيط، متحد مع ذاته، ولايحمل حتى الآن في داخله اختلافات أو تمييزات. أمّا التوسّط فهو نفسه الاختلاف، والانقسام، والتمييز. وعلى ذلك نجد في الحد الثاني للمثلث، وهو العدم، أن الوجود قد شطر نفسه ليخرج من داخل ذاته التفرقة بين الوجود والعدم. وهذا التمايز هو التوسّط. أما في الحد الثالث، وهو الصيرورة فتمتص الاختلافات في الهوية، ويندمج الاختلاف والتوسّط في اتحاد جديد. فيكون لدينا مباشرة جديدة، مقولة جديدة متحدة مع ذاتها. وحين تخرج هذه المقولة، بدورها «ضدها» يكون لدينا مجال جديد للتوسّط، يندمج مرة أخرى في مركب أبعد... وهكذا. وسوف تكون المقولة الأخيرة في المنطق مباشرة بمعنى أن كل توسّط سابق وجميع التميزات والاختلافات في المقولات الدنيا كلها قد امتصّت واندمجت في وحدة هذه المقولة الأخيرة. ولذلك فسوف تظلّ بهذا المعنى تمثّل أعلى توسّط بمقدار ما تحوي في جوفها التميزات والاختلافات داخل هذه الوحدة وتحافظ عليها.

١٤٤ ــ والمركب في المثلث يمحو الاختلافات الموجودة بين القضية والنقيض ويحتفظ بها في آن معاً. ويعبر هيجل عن هذا النشاط المزدوج للمركب بالمصطلح الألماني «يرفع aufheben» الذي يُترجَم في اللغة الانجليزية أحياناً بالفعل «ينكر sublate» وللكلمة الألمانية معنيان: فهي تعني يمحو ويحتفظ في آن معا. والجملة الانجليزية «يضع جانباً put aside» لها معنى مزدوج مشابه: فالقول بأني أضع شيئاً ما جانباً قد يعني أنني أحذفه أو استبعده، أو أنني انتهيت منه، أو أنني أمحوه. وهي قد تعني أنني أضعه جانباً لكي استخدمه في المستقبل أعنى أنني أحتفظ به وأبقي عليه. وبهذا المعنى فإن الحد الثالث يضع جانباً الاختلافات بين الحد الأول والثاني. إذ أنه يمحو أولاً الاختلافات ثم يدمج ثانيا التوسّط والاختلاف في وحدة واحدة. فالوجود والعدم بما بينهما من تضاد تمّ دمجهما في وحدة الصيرورة. لكن الاختلاف ظلّ باقياً في نفس الوقت في المقولة الجديدة فهو لم يلغ تماما، لأن

المقولة الجديدة هي اتحاد الاختلافات، فهي ليست هوية بسيطة. والقول بأنها هوية الاختلاف يعني أن الاختلافات، قد اندمجت في وحدة واحدة. لكن القول بأنها هوية الاختلاف يعني ان الاختلافات، لازالت قائمة وأن المقولة الجديدة لاتزال تحتفظ بها. فليس لدينا هوية محض أعني إلغاء بسيطاً للاختلافات، كلا، ولا تضاداً محضاً أعني احتفاظاً بسيطاً بالاختلافات. وإنما ما لدينا هو هوية أضداد. فالالغاء البسيط لابدّ أن يعني أن لدينا هوية ولكن ليس لدينا أضداد. أمّا الاحتفاظ البسيط فلابدّ أن يعني أن لدينا أضداداً ولكن ليست لدينا هوية. أمّا الصيرورة فهي وحدة الوجود والعدم التي تُمتص فيها الاختلافات. ومع ذلك فلا يزال الوجود والعدم باقيين في الصيرورة ويمكن أن يخرجا منها عن طريق التحليل. لقد كفّا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين أعني تجريدات متضادة، فقد تمّ الغاؤهما بهذا المعنى. لكنهما يوجدان الآن متحدين كعناصر وحدة عينية، وهما موجودان في حالة امتصاص أو ذوبان. وعلى هذا النحو يُحتفظ بالوجود والعدم في حالة الصيرورة ولاينعدمان. وحينما يصبح المركب قضية جديدة في مثلث جديد فسوف تندمج هذه القضية مع ضدها في مركب أبعد وسوف يُحتفَظ بهما في هذا المركب أيضاً. ومن هنا فإن مركب المثلث الثاني سوف يحتفظ في جوفه بقضية ونقيض ذلك المثلث. وبما أن القضية في هذا المثلث الثاني هي المركب في المثلث الأول وكانت تحتفظ في جوفها بقضية ونقيض المثلث الأول، فإن ذلك يعني أن مركب المثلث الثاني يحتفظ في جوفه بجميع المقولات السابقة التي كانت تمثل القضية والنقيض في المثلث الأول. وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئاً طوال الطريق على الاطلاق. ولكنه في كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة، وسوف تظهر بدورها في مرحلة تالية وسوف تحتفظ المقولة الأخيرة في المنطق بجميع المقولات السابقة أيّاً كان نوعها فهي كلها توجد مندمجة فيها، ومجتمعة في وحدتها بحيث تظهر جميع الاختلافات والفروق والمتناقضات السابقة فهي مقولة واحدة، وهذه المقولات مع ذلك تحتفظ بوجودها في داخل هذه المقولة الأخيرة كمكونات لها. ولهذا السبب وحده كانت هذه المقولة عينية، وما لم تكن جميع المقولات السابقة موجودة فيها لكانت عبارة عن تجريد مثلما كانت المُثل عن أفلاطون التي قلنا إنها لهذا السبب عبارة عن كليات مجردة: فمثال اللون يستبعد المُثل النوعية كالأبيض، والأخضر، والأحمر والاختلافات بينها. فهو وحدة بسيطة وليس وحدة اختلافات وهو لايحتوي بداخله على المُثل الدنيا، ولهذا السبب كان مجرداً. أمّا المقولات العليا عند هيجل فهي تحوي في جوفها المقولات الدنيا وهي لهذا عينية.

١٤٥ ــ المقولات العليا تحوي المقولات الدنيا. والعكس صحيح أيضاً، لكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق. فإذا كانت الصيرورة تتضمن الوجود؛ فإن الوجود كذلك يتضمن الصيرورة. وهذا واضح من القول بأن الصيرورة مستنبطة من الوجود. فقد سبق أن رأينا أنه لايمكن استنباط مقولة من مقولة أخرى إلّا إذا كانت الأولى تتضمن الثانية. وفي استطاعتنا أن نصوغ حقيقة هذه العملية في هذه العبارة: إن المقولات العليا تحوي المقولات الدنيا صراحة أو علانية في حين أن المقولات الدنيا تحوي المقولات العليا ضمناً. ويطلق هيجل على الحد الأول اسم «في ذاته an sich» أعني أنه ضمني. بينما يطلق على الحد الثالث إسم ماهو «في ذاته ولذاته für sich» أعني أنه ما هو صريح أو علني. والحد الأول هو الحد الثالث ضمناً أو بالقوة مثلما أن بذرة البلوط هي شجرة البلوط ضمناً، لأن الحد الثالث يخرج في سير الجدل من الحد الأول أمّا الوجود فهو يحوي الصيرورة ضمناً، لأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر يحتاج إلى إضافة العدم؛ وهو شيء جديد يظهر من رحم الوجود نفسه. فالوجود يضع العدم أولاً، ومن ثمّ فمقولة العـدم كانت موجودة في مقولة الوجود، ثم تظهر الصيرورة من العدم والوجود معاً وكلاهما كان من قبل في مقولة الوجود، ومن ثمّ فقد كانت الصيرورة كامنة في مقولة الوجود، أعني أن الوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقــوة، أو أنه يحوي الصيرورة في جوفه ضمناً، ولهذا السبب وحده يمكن أن تُستنبط منه الصيرورة. لكن الصيرورة، من ناحية أخرى، تحوي الوجود والعدم صراحة أو علانية. لقد كانت الصيرورة مختفية في قلب الوجـود أمّا الآن فقد اتضح أنها تحوي الوجود صراحة إذْ من الواضح أن الصيرورة لون من ألوان الوجود.

وما يصدق على المثلث الأول يصدق على سلسلة المثلثات كلها. فكما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن الصيرورة هي أيضاً المركب التالي ضمنا. . وهكذا. وما دام كل مركب من هذه المركبات يخرج مما قبله، وما دام أنه لايمكن أن يظهر شيء من الخارج في أية خطوة من خطوات سير الجدل، فإن الوجود، على ذلك، ليس هو مقولة الصيرورة بالقوة فحسب، ولكنه بالقوة أيضا جميع المقولات التالية. وهناك مقولات كثيرة ومتعددة في منطق هيجل وهي كلها يتضمنها الوجود بالقوة لأنها إذا لم تكن كامنة في جوفه بالفعل لكان استنباطها مستحيلا. وإذا ظهر أن هناك، في أي من هذه المقولات، مضمونا فكريا لم يوجد من قبل في المقولة الأولى التي هي مقولة الوجود، ؛ فإن ذلك يدلّ على أن هناك في حلقة ما من حلقات سلسلة الاستنباط عملية استنباط محظورة illict process قمنا بها أثناء انتقالنا من مقولة الوجود إلى

هذه المقولات: وهذه العملية المحظورة هي ظهور شيء في النتيجة لم يكن موجوداً من قبل في المقدمات. فالوجود هو بالقوة جميع المقولات التالية. وآخر مقولة هي، علانية أو فعلاً جميع المقولات السابقة. يقول هيجل في مطلع كتابه المنطق الصغير: «الوجود هو الفكرة الشاملة Notion بالقوة فحسب»[1] والفكرة الشاملة هي إسم آخر دائرة في سلسلة المقولات.

١٤٦ ــ وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن دراسته على أنه وجود فحسب تعني أننا لم نصل بعد إلى حقيقته كاملة لأننا لم نعرف مضمونه كله. فحقيقة الوجود هي الصيرورة. وبصفة عامة هناك عبارة مميزة لهيجل يقول فيها إن المركب هو حقيقة القضية والنقيض. وحتى الصيرورة، بالطبع، لاتقتضينا الحقيقة كاملة. إذْ ليست الصيرورة وحدها هى الموجودة في مقولة الوجود وإنما جميع المقولات الأخرى بما في ذلك المقولة الأخيرة، فهي موجودة ضمناً أو بالقوة في مقولة الوجود. إن المقولة الأخيرة هي وحدها التي تعطينا الحقيقة كاملة. لكن الصيرورة تمثّل خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى هذه الحقيقة، وهي الحقيقة القريبة من الوجود. وهناك لفظ آخر له مغزاه عند هيجل هو «اللحظة» فالحدّ الأول والثاني في كل مثلث هما «لحظات» الحد الثالث أي عوامل تكوينه.

١٤٧ ــ أصبحنا الآن في مركز يسمح لنا بأن نحلّ تماماً مشكلة كيف يمكن أن تكون البداية ممكنة؟(*) لقد سبق أن رأينا أننا إذا ما بدأنا بالوجود فسوف يعني ذلك أن الوجود نفسه غير مُستنبط فهو يظهر لكونه «الأول» كما لو كان واقعة بلا تفسير أو سراً غامضاً غموضاً مطلقا. وقد يبدو أن أيّة بداية أخرى لابدّ أن تكون كذلك. لقد بدأ ديكارت من البديهية «أنا موجود»، وقد يُقال إن القول بأنني موجود واقعة لايمكن الشك فيها، لكنها ستظلّ، مع ذلك، بلا تفسير لأنها واقعة غير مُستنبطة، ولو أننا فسّرنا الكون على أساسها لكان معنى ذلك أننا نرد العالم كله إلى سر غامض غموضاً مطلقاً، أعني أننا لا نفسّر شيئاً على الإطلاق. ويرى دكتور مكتجارت أن بداية هيجل من الوجود يبررها القول بأنه من المستحيل أن نشك أن شيئا ما موجود: مادام وجود الشك يتضمن، على الأقل، أن الشك نفسه

---

(١) ولاس: المنطق، فقرة رقم ٨٤.

(*) كانت فكرة استحالة البداية من الأفكار التي اعتنقها كيركجارد ضد بداية هيجل المطلقة بالوجود، ولهذا فقد شنّ مؤسس الوجودية هجوماً عنيفا على فيلسوفنا لقوله بامكانية البداية فقد كان كيركجارد يرى أن البداية مستحيلة إلّا بقفزة، ويعتقد أن هذه المشكلة كانت «كعب أخيل في الفلسفة الهيجلية» أي أنها نقطة الضعف الاساسية في هذه الفلسفة (المترجم).

موجود[1]. غير أن هذا التفسير يوجه إليه نفس الاعتراض الذي وجه من قبل إلى بديهية ديكارت. فقد لايكون ثمّة نزاع في أن هناك وجوداً، لكن ذلك ليس سوى واقعة محض لا هي معقولة ولا مُستنبطة، ولايمكن للفلسفة أن تبدأ بمثل هذه الواقعة، ومن ثمّ فليس ذلك حلاً مقبولا، ولابدّ من البحث عن حل آخر ذكره هيجل نفسه في فقرات كثيرة.

١٤٨ ــ مقولة الصيرورة موجودة في مقولة الوجود بالقوة، ويبرهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة، وعلى ذلك فليس في استطاعتك أن تحصل على الوجود بدون الصيرورة لأن الصيرورة هي الشرط الذي يعتمد عليه الوجود. فالوجود في الحقيقة يفترض الصيرورة مقدماً، لأن الصيرورة هي أساسه، لأنه لولم يكن هناك صيرورة لما كان هناك وجود. وعلى الرغم من أن الصيرورة هي النهاية أو هي حد متأخر في عملية الاستنباط فإنها في الحقيقة البداية والأساس الأول من الناحية المنطقية. ويبرهن سير الاستنباط على أن الوجود لايتضمن الصيرورة وحدها فحسب وإنما يشتمل على جميع المقولات بما فيها المقولة الأخيرة وهي التي أطلق عليها هيجل اسم: الفكرة المطلقة. فالوجود يفترض مقدما الصيرورة، التي تفترض مقدما المركب التالي، وهكذا حتى نصل إلى الافتراض السابق الأخير لجميع المقولات وهو الفكرة المطلقة. والصيرورة هي أساس الوجود، وهي سابقة منطقياً عليه، والمركب التالي سابق منطقياً على الصيرورة وهو أساس الصيرورة، وعلى ذلك فإن المقولة الأخيرة أو الفكرة المطلقة هي الأول بطريقة مطلقة، أو هي الأساس المطلق والافتراض السابق المطلق للوجود ولجميع المقولات الأخرى.

١٤٩ ــ وهذا التصور، الذي يذهب إلى أن الأخير هو أيضا الأول، وأن النهاية هي البداية الصحيحة، قد وجد بالفعل في صورة عليا وواضحة للغاية في فلسفة أرسطو. فالحد الأول والأدنى في سلم الوجود عند أرسطو هو المادة التي لاشكل لها. ولأن هذه المادة غير متعينة تماماً، وخالية من كل طابع أو سمة، فهي تقابل على وجه الدقة الوجود الخالص عند هيجل. ولقد وصفها أرسطو، بسبب خلوها من التعين، بأنها عدم أو لاوجود مطلق. وهذا هو بالضبط ما قاله هيجل حين ذهب إلى أن الوجود والعدم متحدان. فالفكرة الجديدة عند هيجل التي يظن البعض أنه لم يسمع عنها قط موجودة في الواقع عند ارسطو، وهذا هو السبب في

---

(١) دراسات في الجدل الهيجلي ــ كمبردج ١٩١٠ فقرة ١٧، ١٨.

أن هيجل ينظر إلى فلسفة أرسطو على أنها فلسفة «نظرية» بطريقة أصيلة. المادة التي لاشكل لها هي، إذن، الحد الأول في سلم الوجود عند أرسطو أمّا الحد الأخير أو النهاية فهو الصورة المطلقة، أو الصورة التي لامادة لها. والواقع أن الصورة عند أرسطو هي نفسها التعينّ، والتحديد، والتخصيص والصورة المطلقة محددة تحديداً كاملاً. وهذا التحديد الكامل الذي هو نهاية مراتب الوجود عند أرسطو ليس شيئاً آخر سوى التعين المطلق الذي اعتبره هيجل النهاية أو المقولة الأخيرة. وتبدأ مراتب الوجود عند أرسطو بما هو مجرد تجريداً كاملا، أعني المادة التي لا صورة لها، ثم ننتقل عن طريق تعينات تزداد بالتدريج حتى نصل إلى التعين الكامل أو الصورة الكاملة التعين، وهذا يقابل تماما طريق السير عند هيجل الذي يبدأ من الوجود المجرد حتى يصل إلى الفكرة العينية المطلقة. وبما أن الصورة المطلقة عند أرسطو هي الأولى فهي سابقة منطقياً على المادة التي لاصورة لها، فالنهاية سابقة على البداية وتلك هي أيضاً فكرة هيجل.

١٥٠ ــ كيف يمكن ، إذن، أن تحُلّ مشكلة البداية غير المُستنبطة؟ تحل هكذا. لقد رأينا الآن أن مقولة الوجود ليست مجرد بداية تُطرح بغير أساس ولا استنباط، ودون أن تعتمد على شيء، بحيث تظل معلّقة في الهواء. إن أساسها هو الفكرة المطلقة. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول إن ما نعنيه هنا بكلمة الأساس ليس واضحاً، وقد يقول أيضاً أن الصعوبة هي أن الوجود غير مستنبط، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن تحل بها هذه المشكلة هي أن نبينّ أن الفكرة المطلقة هي الأساس بمعنى أن الوجود مستنبط منها. لكن ذلك هو ما نعنيه، بالضبط، بكلمة الأساس فالوجود يمكن أن يُستنبط من الفكرة المطلقة وهو بالفعل مُستنبط منها، وهو لهذا السبب ليس بداية غير مُستنبطة. لأن الاستنباط يعني أن نبينّ أن ما استُنبِط كان موجوداً في ذلك الذي استنبطناه منه. ومن الواضح أن الوجود كامن في المقولة الأخيرة ما دمنا قد بيّنا أن المقولة الأخيرة تحوي في جوفها جميع المقولات السابقة. كما أن الوجود يحتوي (ضمناً) على المقولة الأخيرة. ولذلك يمكن أن نستنبط منه المقولة الأخيرة خلال سلسلة من المقولات المتوسطة. والمقولة الأخيرة، من ناحية أخرى، تحوي الوجود علناً ولذلك يمكن أن نستنبطه منها. ولقد رأينا أن النوع، مثل الصيرورة يُستنبط من الجنس، وهو الوجود. ويتضح الآن أيضا أن الوجود بدوره يمكن أن يُستنبط من الصيرورة لأن الصيرورة هي نوع من أنواع الوجود فهي تتضمن فكرة الوجود صراحة. ففكرة الوجود «الجنس» تظهر من تحليل فكرة

الصيرورة «النوع». إذْ من الواضح أن فكرة النوع تتضمن فكرة الجنس، فليس ثمّة صعوبة في استنباط فكرة «الحيوان» من فكرة «الحصان»، وكذلك يمكن استنباط الصيرورة من المركب التالي، وفي النهاية استنباط جميع المقولات من الفكرة المطلقة. ومعنى ذلك أنه يمكن استنباط الوجود من أي من المقولات الأخيرة. فمن الواضح، مثلا، أنه يمكن استنباطه من مقولة الجوهر، لأن الجوهر نوع من أنواع الوجود ولهذا نستطيع أن نحصل على فكرة الوجود بتحليلنا لفكرة الجوهر.

١٥١ ـ قد يبدو، إذن، أن استنباط المقولات يمكن، نظرياً، أن يبدأ من حيث انتهى. فإذا كان هيجل قد بدأ بفكرة الوجود وانتهى بالفكرة المطلقة، فلِمَ لَمْ يبدأ، على العكس، بالفكرة المطلقة وينتهي بفكرة الوجود؟ أكان اختيار هيجل لهذا الترتيب مجرد تعسف؟ هل لهذا الاختيار ما يبرره؟ ومن الأهمية أن نفهم الإجابة عن هذه الاسئلة. سوف يبدو بادىء ذي بدء، أنه لابدّ أن يكون من الممكن السير في هذين الطريقين معاً لكي نتجنب لغز البداية غير المستنبطة، فلو أننا بدأنا بالوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فسوف يكون الوجود بداية غير مستنبطة، ولو بدأنا من الفكرة المطلقة وسرنا إلى الوجود، ولم نستطع أن نعكس العملية فإن الفكرة المطلقة ستكون بداية غير مستنبطة. والحل الذي ذكره هيجل لبيان أن الوجود ليس بداية غير مستنبطة يعتمد على أن أساس الوجود هو الفكرة المطلقة، وأن الفكرة المطلقة ليست بداية غير مستنبطة لأن أساسها هو فكرة الوجود. وبالتالي فان كلاً من طريقتي السير في الاستنباط ضرورية.

فلماذا، إذنْ، بدأ المنطق الهيجلي بهذا الطريق المعينّ الذي يبدأ بالوجود وحده دون سواه، ودون أن يذكر كلمة عن عكس هذه الطريقة؟ الجواب بسيط للغاية: إن الاستنباط كله لايكون له قيمة إلاّ إذا سار من الضمني إلى العلني. ففي القياس يكون الاستنباط هو ابراز ما هو مُتضمَن في المقدمات. هدف الاستنباط هو أن يجعل الضمني صريحا: والصريح هو العلني، الجلي، الواضح ولأن النتيجة غير صريحة أعني ليست واضحة، فإننا نطلب من الاستنباط أن يوضحها ويظهرها. وقلْ نفس الشيء عن الصيرورة والمقولات التي تليها حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة فهي كلها موجودة ضمناً في مقولة الوجود. لكنها ليست علنية صريحة ولذلك فلكي نجعلها صريحة بدأنا من الوجود ثم استخرجناها من جوفه. أمّا عكس هذه العملية فليس ضرورياً لأن من الواضح أن المقولات الأخيرة تتضمن المقولات السابقة. فقد لايكون واضحا كيف يتضمن الوجود الجوهر أو السبب، ولهذا فإن عملية الاستنباط مطلوبة، من الوجود إلى الجوهر والسبب..

الخ. لكن الواضح أن السبب يتضمن الوجود، ولهذا فسوف يكون مضيعة للوقت عند هيجل أن يسير بالاستنباط في هذا الاتجاه.

١٥٢ ــ ويمكن أن نقارن بين النتائج التي وصلنا إليها وما سبق أن ذكرناه (فقرة ٧٩ إلى ٨٢) عن طبيعة العقل (العلّة) إذا نظرنا إليه على أنه مطلق. فإذا كان الأول المطلق الذي يصدر عنه العالم هو العقل، فقد تساءلنا أليس هذا العقل نفسه واقعة بلا تفسير؟ وأجبنا بأن العقل مبدأ يفسّر نفسه بنفسه، ويحدد نفسه، ويعينّ ذاته أو أن العقل هو علّة ذاته. وفي استطاعتنا الآن أن نرى بوضوح أكثر مدى صدق هذه القضية فالعقل هو نسق المقولات فهو دائرة تشتمل على ذاتها وتنغلق على نفسها وتعينّ نفسها بنفسها. وإذا كان الوجود هو علّة المقولة الأخيرة، فإن المقولة الأخيرة بدورها هي علّة الوجود. ونسق المقولات كله يعود إلى نفسه ويُستنبَط ذاتياً وهذا يعني أن العقل هو علّة ذاته، وأنه يعينّ نفسه ويحدد ذاته. ولأنه ليس ثمّة علّة خارج ذاته ولأنه لايجوز التساؤل عن علة سابقة عليه فإنه يصحّ أن نقول عنه إنه الأول على نحو مطلق أو إنه مبدأ تفسير الكون كله.

١٥٣ ــ ومن الجدير بالذكر، قبل ان نترك هذا الموضوع، أن نلاحظ بعض الدلالات المتعلقة بطبيعة الاستنباط المنطقي. يعتمد الاستنباط الهيجلي على أساس مزدوج (١) أن النتجية أو النهاية، أو الفكرة المطلقة تفترض سلفا المقدمة أو البداية أو الوجود (٢) أن البداية أو الوجود، تفترض سلفاً النتيجة. وقد يبدو ذلك غريبا. ومع ذلك فإن نفس الشيء موجود في المنطق الصوري فنتيجة القياس تفترض سلفا المقدمات. ومع ذلك فالمقدمة تفترض سلفا هي الأخرى النتيجة. وكثيراً ما نعبر عن هذه الواقعة بقولنا أن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب Petitio Principii ففي القياس الآتي:

كل إنسان فانٍ
سقراط إنسان

إذن سقراط فان

نجد أن المقدمة الكبرى لاتكون صادقة إلاّ إذا كانت النتيجة صادقة أعني أن صدق المقدمة يفترض سلفا صدق النتيجة. وإذا كان المناطقة قد شنّوا هجوماً على القياس لسبب أن مقدماته تفترض نتيجته، فإن الرد على ذلك هو أنها لا تفترض النتيجة إلاّ بمعنى معين هو اشتمالها ضمناً على هذه النتيجة. فالاستنباط يعتمد على

جعل ما هو ضمني علنياً أو صريحا.

ولقد افترض Mill على العكس من ذلك، أن الاستدلال الأصيل لابدّ أن ينتقل من المعروف إلى المجهول، أعني أن النتيجة ينبغي ألّا تكون متضمنة في المقدمات، بل أن تكون النتيجة شيئاً جديداً كل الجدة. غير أن محاولته لشرح امكان هذه الفكرة محاولة فاشلة تماما، فقد اعتقد أننا في حالة الاستقراء ننتقل من القول بأن الوقائع: أ، ب، ج.. الخ فانية إلى نتيجة جديدة تماما تقول إن الواقعة «د» فانية. لكننا لكي نفعل ذلك لابدّ أن نفترض صدق مبدأ السببية واطّراد الطبيعة. عندئذ يظهر الاستقراء على أنه قياس تكون مقدمته الكبرى هي أحد هذه المبادىء. ووفقاً للقاعدة العامة التي تقول إن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب فإن المقدمة الكبرى تفترض صدق النتيجة التي تقول إن «د» فان، وهو ما يظهرنا على صحة النظرة الهيجلية القائلة بأن الاستدلال ليس سوى انتقال من الضمني إلى العلني.

كما أن النظرة المضادة التي تقول إن النتيجة يمكن أن تكون شيئاً جديداً كل الجدة تخالف المبدأ القائل بأن «شيئاً» لايخرج من لاشيء ex nihilo nihil fit. لقد اعتقد بارمنيدس أن الصيرورة تعني ظهور شيء من لاشيء ولهذا فقد تساءل: كيف يمكن أن تكون الصيرورة في هذه الحالة ممكنة؟ وأجاب أرسطو عن هذا السؤال بقوله إن الصيرورة لاتعني الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، ولكنها تعني الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. ومصطلح القوة والفعل عند أرسطو هو نفسه مصطلح الضمني والعلني عند هيجل. وكما أن التغير، أو الحركة في الزمان، يعني عند أرسطو الانتقال من القوة إلى الفعل، فكذلك تعني الحركة المنطقية عند هيجل الانتقال من الضمني إلى العلني. وإذا كانت المشكلة التي أثارها بارمنيدس حول طبيعة التغير، ومشكلة امكان انتقال الاستنباط إلى نتائج جديدة كل الجدة، مشكلة واحدة، فإن إجابة واحدة أيضاً تحلّ المشكلتين معاً.

(ي) تقسيم المذهب:

١٥٤ ـ ينقسم مذهب هيجل إلى ثلاثة أقسام هي:

(١) المنطق.
(٢) فلسفة الطبيعة.
(٣) فلسفة الروح.

وهذه الأقسام الثلاثة: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح تشكّل مثلثاً واحداً. ويدرس المنطق الفكرة كما هي في ذاتها. وهذه هي القضية. أمّا الطبيعة فهي الفكرة في الآخر وهي ضد الفكرة في ذاتها، وهذا هو النقيض. أمّا الروح فهي وحدة الفكرة والطبيعة وهذا هو المركب.

١٥٥ ــ ولقد تحدثنا حتى الآن عن المثلثات، بهدف التبسيط. كما لو كانت حلقات تتبع بعضها بعضاً في خط مستقيم. وليست الحال على هذا النحو. فكل مثلث لايلي المثلث الآخر في سلسلة بسيطة، وإنما تقع سلسلة المثلثات كلها داخل مثلثات أكبر وهكذا.

ويرى هيجل أن كل مجموعة من المثلثات تؤلف دائرة واحدة من المقولات أو الأفكار الشاملة Notions. وننظر إلى هذه الدائرة الكبيرة نفسها التي قد تشتمل على عدد كبير من القضايا، والنقائض، والمركبات، على أنها تشكّل قضية واحدة، سوف يشكل نقيضها والمركب منهما دوائر من المقولات أو الأفكار الشاملة التي تحتوي في داخلها على مثلثات أصغر. ويؤلف المذهب كله مثلثاً كبيرا هو الفكرة، والطبيعة، والروح، ويعود المنطق الذي يدرس الفكرة فينقسم من جديد ثلاثة أقسام هي: الوجود، والماهية والفكرة الشاملة، ثم ينقسم كل حد من حدود هذا المثلث الداخلي ثلاثة أقسام أصغر. وتنقسم الطبيعة والروح كذلك إلى تقسيمات كبيرة ثم أقسام فرعية أصغر. وسوف يتضح المنهج المتبع في هذه العملية في الأجزاء القادمة من الكتاب حين نصل إلى تفصيلات المذهب[1].

١٥٦ ــ ويدرس أول قسم من أقسام المذهب، وهو المنطق، العقل الخالص، أو نسق المقولات التي أطلقنا عليها اسم العلّة الأولى للعالم. أمّا القسم الثاني والثالث (الطبيعة والروح) فهما يدرسان العالم الفعلي نفسه. فتشمل الطبيعة: المكان والزمان، والمادة اللاعضوية، والنبات والحيوان. وتعني الروح روح الإنسان وهي أيضاً جزء من العالم الواقعي الموجود بالفعل.

١٥٧ ــ ونسق المقولات هو الفكرة كما هي في ذاتها. أمّا الطبيعة فهي الفكرة في غيرها، في حين أن الروح هي الفكرة وقد عادت من هذا الآخر إلى ذاتها. ولكي نشرح ما يعنيه ذلك لابدّ أن نشرح معنى كلمة الفكرة Idea فهي تحمل معنيين كما يبدو لأول وهلة: (١) فهي اسم جمع لنسق المقولات كله فموضوع المنطق، كما يُقال، إنما هو الفكرة الخالصة، الفكرة كما هي في ذاتها،

والفكرة تعني بهذا الاستخدام مجموعة المقولات على وجه الدقة، لكن هذا المصطلح يستخدم كذلك (٢) كإسم للمقولة الأخيرة في المنطق، أو على الأقل، كاسم للدائرة الأخيرة من المقولات. والمقولة الأخيرة بالفعل تُسمى بالفكرة المطلقة لكن الدائرة التي تنتمي إليها هذه المقولة تُسمى ببساطة الفكرة Idea. وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نفرّق تفرقة مشروعة بين هذين المعنيين اللذين تُستخدم فيهما كلمة الفكرة، فإن المسألة الرئيسية التي يجب أن نلاحظها هي أن هذين المعنيين اللذين يبدوان مختلفين هما في الحقيقة متحدان. إذْ أن المقولة الأخيرة تتحد مع مجموعة المقولات السابقة كلها، لأن هذه المقولة الأخيرة وفقاً للمنهج الجدلي ومبادئه، تشتمل صراحة على جميع المقولات السابقة، بل هي نفسها مجموعة المقولات السابقة كلها فهي وحدة هذه المقولات ولذلك فسيان أن نفهم كلمة الفكرة على أنها الدائرة الأخيرة من المقولات أو على أنها سلسلة المقولات كلها التي تبدأ من الوجود وتسير صعداً.

١٥٨ ــ أمّا الطبيعة فهي بوصفها نقيض الفكرة المنطقية فإنها ضد الفكرة أعني أنها ليست الفكرة في الآخر. وكلا الوصفين صحيح فعلاقة الفكرة بالطبيعة هي علاقة القضية بالنقيض، ومن ثم فهي أشبه بعلاقة الوجود بالعدم: وهما أول قضية وأول نقيض في المذهب. فالعدم هو أولاً وقبل كل شيء يختلف عن الوجود أعني أنه ليس الوجود، وإنما هو ضد الوجود. وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة هي ضد الفكرة، فهي ليست الفكرة. لكن الوجود، من ناحية أخرى، متحد مع العدم. فالعدم هو الوجود. وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة متحدة مع ضدها أو مع الفكرة فهي الفكرة، وهكذا نصل، كالمعتاد، إلى توحيد بين الأضداد، أو هوية في تضاد. وهذه العلاقة هي ما نعبر عنه عادة بقولنا إن الطبيعة هي الفكرة في غيرها. وقولنا أنها الفكرة يعبر عن الهوية أو الاتحاد أمّا قولنا أنها في غيرها فهو يعبر عن التضاد. وأمثال هذه العبارات الشائعة عند هيجل كالقول بأن الطبيعة هي الفكرة في حالة اغتراب هي نفسها تعبير عن نفس هذا المعنى.

١٥٩ ــ والروح ، أخيراً، هي الفكرة وقد عادت من هذا الآخر، من الاغتراب الذاتي، إلى نفسها. وهذه اللغة ذاتها قد تُستخدم في كل مركب في أي مثلث. فالوجود يغترب عن ذاته ويخرج إلى ضده إلى العدم، والوجود هو الموجب والعدم سلب له، أمّا الصيرورة فهي عود إلى الإيجاب من جديد لأنها وجود

جديد، ولكنه وجود استوعب الآن ضده في ذاته، أعني أنها وجود يحمل العدم في جوفه أو هو وحدة بين الوجود والعدم، وما دامت الصيرورة وجودا جديدا فإنها تمثّل عودة الوجود من الآخر إلى ذاته، وكذلك تخرج الفكرة من ذاتها إلى الطبيعة، ثم تجمع الروح بين الطبيعة والفكرة فهي من ثم الفكرة وهي تعـود إلى نفسها، لأن الفكرة هي العقل أو الروح أعني الروح البشري العاقل، فهي العقل الموجود بالفعل، وهي بوصفها عقلاً فإنها فكرة، وهي بوصفهـا وجوداً فهي جـزء من الطبيعة.

١٦٠ ـــ وتنقسم الروح إلى (١) الروح الذاتي (٢) الروح الموضوعي (٣) الروح المطلق. وسوف نعرض في المكان المناسب لمعنى هذه الأقسام الثلاثة، ويشمل الروح الموضوعي على الأخلاق عند هيجل وفلسفته السياسية كما يتضمن موضوعات أخرى، أمّا الروح المطلق فهو يحتوي على فلسفة الفن، وفلسفة الدين. وسوف نرى فيما بعد أن الروح وبوصفها الحد الأخير في المثلث، الفكرة، الطبيعة، الروح، هي النهاية المطلقة، وهي لهذا البداية الصحيحة، وأساس كل شيء آخر. وكما أن الأساس القريب للوجود هو الصيرورة، في حين أن أساسه المنطقي البعيد هو المقولة الأخيرة أعني الفكرة المطلقة، فكذلك الفكرة في ذاتها وهي التي نطلق عليها دائمًا اسم الفكرة المنطقية، تتخذ من الروح أساساً لها: وأساس الروح ككل هو الحد الثالث في المثلث وهو الروح المطلق. ومعنى ذلك أن الروح المطلق بوصفه النهاية المطلقة لجميع المثلثات هو أساس الكل أعني أنه ليس فقط أساس الروح الذاتي أو الموضوعي وإنما هو أيضا أساس الطبيعة والفكرة المنطقية أو هو بالتالي الأساس النهائي للعالم أعني أنه هو المطلق. وعلى هذا النحو فإن المطلق هو الروح، وقد يبدو هذا التعبير الشائع عند هيجل مناقضاً لأقواله السابقة التي تذهب إلى أن المطلق هو الفكرة أو هو نسق المقولات وقد يحتار القارىء في هذا المعنى الذي يقصده هيجل: فهل يقصد أن المطلق هو نسق المقولات، أم أنه يقصد أن المطلق هو المرحلة الأخيرة للروح البشري، أعني الروح المطلق؟ والجواب هو أن العبارتين متحدتان فهما شيء واحد. ونحن لم نفسّر بعد المقصود بمقولة الفكرة المطلقة، ولن نستطيع تحديدها تحديداً دقيقاً قبل أن نصل إلى قلب منطق هيجل. ولكنا نستطيع في الوقت الحاضر أن نقول مقدماً إن الفكرة المطلقة ليست شيئاً آخر غير مقولة الروح، وكما أن مقولة السببية هي التصور المجرد أو الفكرة المجردة التي تنطبق على تلك الأشياء الموجودة بالفعل والتي نسميها أسباباً، فكذلك مقولة الفكرة المطلقة فهي التصور الذي ينطبق على أعلى مرحلة من مراحل الروح البشري، فهي فكرة

الروح. ومن ثم فالتفرقة بين الفكرة المطلقة والروح المطلق هي نفسها التفرقة بين مقولة الجوهر والجوهر نفسه أو كالتفرقة بين مقولة السببية والأسباب الفعلية. ولقد سبق أن رأينا أنه على الرغم من أن التفرقة بين مقولة الجوهر والجوهر نفسه تفرقة حقيقية فإنهما مع ذلك متحدان داخل هذه التفرقة. فمقولة الجوهر متحدة مع الجوهر نفسه (فقرة ١٠١) وتلك هي الحال نفسها هنا فمقولة الفكرة المطلقة متحدة مع الروح المطلق، ومن ثمّ فسيّان أن نقول إن المطلق هو أحدهما أو هو الآخر. تماماً كما سبق أن رأينا أنه سيّان أن نقول أن المطلق هو مقولة الجوهر أو هو الجوهر نفسه.

١٦١ — لكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من أن هيجل يقصد فعلاً بالروح الروح البشرية، فإننا ينبغي ألّا نقفز إلى نتائج غير مقبولة فنقول مثلا إنني، أنا الروح البشري الجزئي، طبقاً لفلسفة هيجل، أنا المطلق، أو أن المطلق هو أي روح جزئي آخر أو أنه الإنسانية بصفة عامة، لأن هذه النتائج سوف تكون على أقل تقدير صدمة مروعة: فالروح المطلق هو الروح الكامل. وهذا الروح المطلق موجود، يقيناً، بداخلي أعني داخل هذا الفرد الجزئي المعين بوصفه جوهري وماهيتي ذاتها، لأنه النموذج الذي صُنعت على غراره: لكني من ناحية أخرى، أنا هذا الفرد الجزئي المعينّ المليء بالأهواء اللامعقولة، وبالخصائص الجزئية الفردية، وبالأنانية لست إلّا تشويهاً للروح المطلق. وإذا استخدمنا اللغة المجازية ، أعني لغة الدين، لقلنا إن الروح المطلق ليس شيئاً آخر غير روح الله الكامل العاقل تماماً، العليم بكل شيء، الحكيم في كل شيء. أمّا القول بأن الروح المطلق هو آخر مرحلة من مراحل الروح البشري فهو لايعني أكثر من أن الروح البشري هو بالضرورة من نفس النوع كروح الله، وأن كل إنسان هو إلهي بالقوة(*). وأخيراً فإن هذه اللغة المجازية عن الله ينبغي ألّا تتعرض لسوء فهم آخر. فهيجل، في الأعم الأغلب، لم يكن يؤمن بإلـه مشـــخّـص بالمعنى الذي يعتنقه عامة الناس

(*) المقصود أن جانبا من الانسان إلهي وهو جانب الروح التي تفهم وتدرك وتعرف، وهيجل يجد لرأيه سنداً في الدين خاصة في القصة الموسوية عن طرد آدم من الجنة لأنه أكل من شجرة المعرفة عندئذٍ قال الله: «هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر..» (سفر التكوين ٣ — ٢٢) فالآية هنا تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية، فالإنسان في جانبه الطبيعي متناهٍ وفانٍ لكنه في جانب المعرفة خالد ولامتناهٍ — موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ٢٤ — إضافة. وقارن أيضاً كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» (المترجم).

حين يتصورون الله شخصاً جزئيا بين أشخاص آخرين. صحيح أن المطلق هو الشخصية، وتلك تسمية أخرى لمقولة الفكرة المطلقة، أو هو الروح لكنه ليس شخصية جزئية أو روحاً فردية أعني روحاً متناهية. لكن هذه الموضوعات لن تُفهم فهمًا حقيقياً إلاّ حين ندخل في تفصيلات المذهب. وها نحن أولاً نسير نحو تفصيلات المذهب.



الجزء الثاني

المنطق



تمهيد

١٦٢ ــ العقل هو موضوع المنطق؛ ويُقصد به، من ناحية نسق المقولات الموضوعية؛ وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التي نفكر بواسطتها. وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدان أو هما شيء واحد كما بيّنا (فقرة ١٤٠) فإن المنطق هو في هذه الحالة علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي معاً: فهو بوصفه علمًا للعقل الموضوعي، أو المطلق، أو الواقع الأسمى، انطولوجيا أو ميتافيزيقا وهو بوصفه علمًا للعقل الذاتي، ابيستيمولوجيا أو نظرية للمعرفة. لقد كانت قائمة المقولات التي قدمها كانط Kant ابيستيمولوجية فحسب لأنه نظر إلى المقولات على أنها ذاتية خالصة. أمّا هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضاً، ومن ثمّ فهي من هذه الزاوية ميتافيزيقا أيضاً أو أنطولوجيا. وما دام المنطق، أخيراً، علمًا للعقل البشري، أعني علمًا للعقل الذاتي، فهو منطق بالمعنى الضيق المألوف لهذه الكلمة.

١٦٣ ــ يقع المنطق في ثلاث دوائر كبرى من المقولات هي:

١ ــ مقولات الوجود.
٢ ــ مقولات الماهية.
٣ ــ مقولات الفكرة الشاملة.

وهذه الدوائر الثلاث تؤلف مثلثاً. وعلينا أن نلاحظ أن لفظ الوجود يستخدم هنا كإسم: (١) لمقولة جزئية، أعني الوجود الذي يعارض العدم (٢) وهو أيضاً إسم دائرة من المقولات لاتكون المقولة السابقة سوى واحدة منها فحسب وبهذا المعنى الواسع تضم دائرة الوجود العديد من المقولات ومن المقولات الفرعية للكيف والكم والقدر measure.

تتسم الدائرة الأولى، دائرة الوجود بالمباشرة. فالمقولات التي تشتمل عليها هذه الدائرة كالوجود، والعدم، والكيف، والكم.. الخ، هي مقولات مباشرة

بسيطة بمعنى أن كل واحدة منها تبدو كما لو كانت تصوراً قائمًا بذاته دون أن يشير صراحة، أو يرتبط بأية مقولة أخرى. وإذا كانت تصورات مثل الموجب والسالب تصورات متضايفة وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى، فإن الوجود لايشير صراحة إلى العدم. إن الموجب والسالب يتضمن الواحد منهما الآخر، لكن الوجود يبدو في ظاهره أنه لايتضمن العدم، أنه يقوم بذاته مستقلاً عن غيره. وقــل مثل ذلك أيضاً عن الكيف والكم فهما، فيما قد يبدو، لاعلاقة لأحدهما بالآخر، بل إن كلاً منهما هو على ما هو عليه بمعزل عن الآخر، فلا تتوسط المقولة منهما الأخرى كما هي الحال في الموجب والسالب، لذلك تُسمى هذه المقولات بالمقولات المباشرة. صحيح أننا عندما نفحص مقولات دائرة الوجود فحصاً نقدياً نكتشف أنها، في الحقيقة، مترابطة ترابطاً قوياً، بعضها ببعض. ولقد سبق أن رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة. وسوف نجد بنفس الطريقة أن الكيف والكم يتضمن الواحد منهما الآخر. وهذا هو معنى استنباط المقولات الواحدة من الأخرى، فالاستنباط يحطم الاكتفاء الذاتي الذي تزعمه كل مقولة ويبينّ أنه بالرغم من كونها تدّعي الاستقلال فإنهــا في الحقيقة مستحيلة بدون المقولات الأخرى. غير أن هذا الادعـاء بالاستقلال هو الذي يشكّل مباشرة المقولة في هذه الدائرة. فارتباط المقولات بعضها ببعض، ولزومها المنطقي بعضها عن بعض، ليس صريحا على نحو ما هو عليه في الموجب والسالب، ولكنه ارتباط ضمني، مختبىء تحت السطح، ويهدف الاستنباط إلى اظهاره للنور، بحيث تصبـح هذه الضمنيـة صريحـة. فالـوجود، والعـدم، والصيرورة، والكيف والكم.. إلخ هي كلها مقولات لاترتبط في ظاهرها. وهذا الانفصال الظاهري هو الذي يجعلها مقولات مباشـرة بحيث لايظهـر ارتباطهـا الداخلي إلاّ عن طريق الاستنباط وحده.

١٦٤ ــ إذا كان الوجود هو على هذا النحو دائرة المباشرة، فإن الماهية، من ناحية أخرى، هي دائرة اللامباشرة أو التوسّط Mediation. لقد كان التوسط في الوجود ضمنياً أمّا في الماهية فهو صريح واضح إذْ يوجد أمامك في الحال: فمقولات الماهية تشكّل أزواجاً من المقولات مثل: السبب والنتيجة، الفعل ورد الفعل، الجوهر والعرض، الهوية والتنوع، الموجب والسـالب، وكل مقـولة من المقولتين تحيل صراحة إلى الأخرى وتكشف عن المقولة المتضايفة معها وكل منها تتوسط الأخرى. لقد كانت مقولات الوجود تشبه مجموعة من النجوم الفردية التي يبدو أنها تحكم نفسها لكنها في الواقع تشغل جوانب من نسق هائل من الجاذبية الكلية، فارتباطها بغيرها كان ضمنياً مستتراً. أمّا مقولات الماهية فهي تشبه النجوم

المزدوجة التي ترتبط معاً ويدور كل منها حول الآخر، وهاهنا يكون الارتباط واضحاً وصريحاً. وهذا القسم الثاني من المنطق يُسمى دائرة الماهية لأننا في كل زوج من مقولاتها نجد أن المقولة الأولى تشكّل ماهية الأخرى أو أساسها، بحيث تصبح الأولى الحقيقة الاساسية وتكون المقولة الثانية القشرة الخارجية أو الظاهر. وهكذا نجد الجوهر حاملاً لأعراضه، والسبب هو أساس النتيجة بحيث يتجلىّ في هذه النتيجة، والهوية المحور الباطني للحقيقة التي تظهر في التنوع والكثرة ــ على نحو ما نرى في جميع تلك الفلسفات التي تنظر إلى المطلق على أنه واحد في هوية مع نفسه وهو يظهر ذاته في تعدد عالم الظواهر.

١٦٥ ــ إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة، وكانت الماهية هي دائرة التوسّط، فإن الفكرة الشاملة، أخيراً، هي دائرة صهر التوسّط، لأن مقولات الفكرة الشاملة هي من ناحية تتوسط كل منها الأخرى وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى. وهذا هو جانب التوسّط فيها. لكن هذه المقولات المتميزة على هذا النحو ما تلبث أن تُصهر في وحدة؛ وما يلبث التمايز أن يظهر حتى يختفي. والوحدة التي تختفي فيها كل هذه التمييزات هي، لهذا السبب، مباشرة جديدة ــ مباشرة تنتج من امتصاص كل توسّط وهذا هو جانب المباشرة فيها. وهكذا نجد، بصفة عامة، أن الوجود هو المباشرة، والماهية هي التوسّط، والفكرة الشاملة هي وحدة المباشرة والتوسّط.

١٦٦ ــ يمثل الحد الأول في كل مثلث، أو القضية Thesis، مرحلة الإدراك البسيط ويقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري. ويمثل النقيض Antithesis مبدأ الفهم ويقابل نظرية الأحكام. ويمثل المركب Synthesis مبدأ العقل ويقابل نظرية القياس[1]. والحد الأول يدرك بذاته على أنه هذا الحد المفرد

(١) قد يبدو هذا القول مناقضاً لفقرة سبق أن اقتبسناها من هيجل (١٤١) يقول فيها إن الحد الأول يمثّل الفهم، والحد الثاني يمثّل العقل السلبي والثالث يمثّل العقل الإيجابي. والواقع أنه لاتعارض بينهما فما نقوله هنا وما سبق أن ذكرناه هناك، كلاهما صحيح. فالحد الأول إذا ما نُظر إليه بذاته وفي عزلة عن غيره فهو هوية ذاتية بسيطة ــ أعني أنه إدراك بسيط. وإذا ما نُظر إليه من حيث علاقته بالحد الثاني فإن عزلته نفسها تعني أنه مختلف ومتميز عن الحد الثاني وإذا نظرنا إليه على هذا النحو لوجدنا أن مبدأه هو التمييز الذي هو مبدأ الفهم. وللحد الثاني جانبان أيضاً فهو من حيث أنه يتميز عن الحد الأول يمثل الفهم، وهو من حيث أنه متحد مع ضده، أعني الحد الأول، يتضمن مبدأ العقل السلبي بالمعنى الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم (١٤١).

أعني الوجود، دون أن تُصاغ حوله قضية أو يصدر حكم بصدده. وعندما ننتقل إلى الحد الثاني وهو العدم فإننا ننتقل إلى الحكم أعني أننا نصدر حكمًا هو: الوجود هو العدم، فالهوية الذاتية البسيطة للحد الأول قد أبرزت اختلافاً من داخل جوهرها ذاته، لقد انشطر الوجود الآن نصفين فأصبح الوجود وضده، أي العدم. ولذلك فإننا نجد لدينا الآن الاختلاف، والتمييز، والتوسّط، بدلاً من الهوية البسيطة. إننا لو أخذنا الحد الأول وحده، قبل أن ننتقل إلى الحد الثاني لوجدناه عبارة عن هوية ذاتية، فالوجود هو الوجود ولاشيء أكثر من ذلك: أ هو أ. والانتقال إلى الحد الثاني هو الذي يعطينا الاختلاف، فـ«أ» لم تعد الآن هي ذاتها لكنها أصبحت شيئاً مختلفا عن «أ»: إنها «ب». ومن ثمّ تكون لدينا الصورة «أ» هي «ب» أو الوجود هو العدم: وهذا حكم. ومعنى ذلك أن الحد الأول عبارة عن هوية بسيطة في حين أن الحد الثاني اختلاف بسيط. أمّا الحد الثالث فهو وحدة الحدين السابقين أعني أنه: الهوية في الاختلاف. وهو بذلك يقابل القياس الذي يوجد بين الحد الأكبر والحد الأصغر بفضل أساس مشترك هو الحد الأوسط، وهذا هو مبدأ العقل.

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الرئيسية الثلاثة للمنطق. فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري، ذلك لأن مقولات الوجود تُدرَك على نحو بسيط ومباشر بوصفها قائمة بذاتها ومستقلة وفي هوية مع ذاتها ومرتكزة على أساسها الخاص. أمّا نظرية الماهية فهي تتخذ من التوسّط والتنوع مبدأ لها، وذلك هو مبدأ الفهم، وهي على هذا النحو تقابل نظرية الأحكام. أمّا نظرية الفكرة الشاملة فهي تقابل نظرية القياس بمقدار ما تتخذ من مبدأ العقل ــ وهو الهوية في الاختلاف ــ مبدأً لها.

١٦٧ ــ لقد سبق أن رأينا أن المقولات هي من ناحية تعريفات للمطلق (١٠٢). ومن الأهمية القصوى أن نعرف أنها من ناحية ثانية تعريفات للعالم الموجود بالفعل، لعالم الموضوعات الخارجية أو هي تصورات يمكن أن تنطبق عليه، فهي يمكن أن تنطبق على هذه القبعة، وهذا الكتاب، وهذه الشجرة، وذلك النجم بقدر انطباقها على المطلق: إنها التصورات التي نحاول بواسطتها أن نجعل العالم معقولاً. فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر، أو السبب، أو الكيف، أو الكم. إلخ.. لكن من الصحيح كذلك، وإنْ لم يكن ذلك واضحا، أن المقولات العليا تنطبق أيضاً على عالم الأشياء وتعطينا معرفة أكثر صدقاً عنه، وهذا ما ستحاول الفلسفة الهيجلية أن تبرهن عليه. ذلك لأن هذا العالم المادي الغليظ، لو استطعنا فحسب أن نرى ذلك، ليس

في جوهره سوى الفكرة المطلقة. فلايوجد سوى الفكرة Idea والفكرة هي الحقيقة الواقعية كلها. ولقد سبق أن رأينا أن الفكرة هي الروح وفي استطاعتنا أن نضيف الآن أن الفكرة هي الفكر[1]. فكما أن مقولة الجوهر هي فكرة الجوهر أو تصور الجوهر، فكذلك الفكرة هي فكرة الفكر، أو هي تصور الفكر. وعندما نقول إن مقولة الفكرة المطلقة، مثلها مثل مقولات الكم والسبب. . إلخ ـ تنطبق حتى على عالم المادة فإن ذلك يرادف قولنا أن عالم المادة ليس في حقيقته سوى فكر. وسوف يبرهن المنطق على هذه القضية. وهو سوف يبرهن عليها على النحو التالي: لو سلّمنا بأن أي موضوع، ولنقل هذه القبعة «موجودة» فسوف ينتج من ذلك عن طريق الضرورة المطلقة للمنطق أنها أيضا «ليست موجودة» أعني أنها «تعبير»، وأنها كذلك «سبب» و«جوهر» وهي أخيراً فكرة أعني الفكرة المطلقة، وهذا هو بالضبط ما يبرهن عليه استنباط المقولات،فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة. فإذا كان الشيء موجوداً فهو إذنْ يصير. والصيرورة تتضمن بالضرورة المقولة التالية، وعلى ذلك فإذا كان الشيء يصير فإن ذلك يعني أن المقولة التالية تنطبق عليه. وقلْ مثل ذلك في المقولة التي تليها وهكذا حتى نصل إلى آخر مقولات المنطق. وهذا يعني أن كل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة، وبعبارة أخرى كل ما هو موجود، أعني الكون كله، عبارة عن فكر أو هو إنْ شئنا عبارة عن روح. وهذا البرهان يشكّل الاستنباط التفصيلي للمنطق. ولو سلّمنا بأن كل حلقة من حلقات الاستنباط سليمة منطقياً لكان معنى ذلك أن البرهان صحيح ومطلق.

١٦٨ ـ يبدو أن لدينا وجهتين من النظر متميزتان: وجهة النظر الأولى هي أن المقولات تعريفات للمطلق. ووجهة النظر الثانية أنها تعريفات للعالم الموجود بالفعل. ولكن هاتين الوجهتين من النظر تعنيان شيئاً واحداً، ذلك لأن عالم الظواهر أو الكون الموجود بالفعل ليس شيئاً مختلفا عن المطلق بحيث يقع خارجه. فبمقدار ما يكون العالم حقيقة واقعة، بل بمقدار ما يوجد على الاطلاق فهو المطلق، فالمطلق هو كل ما هو موجود. ولقد سبق أن قلنا ذلك بالفعل حين ذكرنا أنه لاشيء موجود سوى الفكرة، فالفكرة هي الحقيقة الواقعية كلها (فقرة ١٦٧). ذلك لأن الفكرة والمطلق لفظان مترادفان. ولكن على الرغم من هذه الوحدة بين المطلق والعالم فسوف يظل مع ذلك من الصواب أن نقول أن بينهما تمايزا داخل هذه

---

(١) ينبغي أن نؤجّل تحديد المعنى الدقيق لهذه المصطلحات حتى نصل إلى العرض التفصيلي للمنطق وللمذهب بصفة عامة.

الهوية. أو كما سبق أن ذكرنا (في الفقرة ١٥٨) إن الطبيعة هي الفكرة، وهي كذلك ليست الفكرة في آنٍ معاً.

١٦٩ ــ يتتج مما سبق أن كل مقولة يمكن أن تنطبق على أي موضوع في العالم وذلك بخلاف تصورات مثل «الكرسي»، و«الأخضر» التي لاتنطبق إلاّ على بعض الأشياء فحسب. لكن كل مقولة هي تصور ينطبق على أي شيء، وهذا هو على وجه الدقة ما كان يقصده كانط بقوله إن المقولات تتصف بالكلية والشمول. ويبقى أن نضيف أن انطباق بعض المقولات على جميع الأشياء ليس واضحاً كانطباق بعضها على الآخر، فقد يكون واضحاً أن مقولة الكيف تنطبق على كل شيء ، أعني أن كل شيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك، لكن القول بأن مقولات الفكرة تنطبق على كل شيء، أو أن كل شيء فكر، لايبدو على هذا النحو من الوضوح. لكن صدق هذه القضية هو ما سوف يبرهن عليه استنباط المقولات فسوف يبرهن على أن كل ما يندرج تحت مقولة الوجود، أعني كل ما هو موجود، يندرج أيضاً تحت كل المقولات التالية.

١٧٠ ــ النقطة التالية هي أن المنطق يقدم لنا سلمّا من القيم، فالمقولات كلها أوصاف صادقة للعالم والمطلق معا. لكن المقولات الأولى، بالرغم من صدقها، فإنها ليست كافية. والمقولات التي تليها تُعتبر أكثر كفاية منها كلما تقدم سيرنا. وهكذا تصبح المقولات المتأخرة، بالتدريج، أكثر كفاية حتى نصل في النهاية إلى مقولة الفكرة المطلقة التي هي وحدها الوصف الصحيح الكافي، على نحو كامل، للعالم، وللأشياء الفردية في العالم، وللمطلق. وحين نطبق مقولة الوجود على أي شيء ونقول إنه موجود فإن ذلك يمثّل أدنى حدٍ من المعرفة لأنك إذا لم تعرف عن الشيء سوى أنه «موجود» فحسب فإن ذلك يكاد يعني أنك لم تعرف عنه شيئاً. فإذا ما عرفت أنه يصير فإنك في هذه الحالة تعرف عنه شيئاً أكثر قليلا لأن الصيرورة هي الوجود مع إضافة، إنها الوجود زائد العدم. وكل خطوة في استنباط المقولات هي تعين جديد، أعني تخصيصاً جديداً للشيء ولذلك فهي جانب جديد من المعرفة. وما دمنا لانفقد شيئاً طوال سيرنا (فقرة ١٤٤)، وما دامت المقولة الأخيرة تتضمن جميع المقولات السابقة فإن كل مقولة جديدة نطبقها على الموضوع تعني أننا نعرف أنه يتصف بجميع التعينات التي مثلتها المقولات السابقة بالإضافة إلى التعين الجديد. ومن ثمّ فإن أكمل واغنى وأتم معرفة عن الشيء هي تلك التي تعطيها المقولة الأخيرة في المنطق. فمن الصواب أن نقول عن أشياء العالم أنها كيفية، وكمية، وأنها أسباب، ونتائج، وجواهر.. الخ. لكن المعرفة التامة عن هذه الأشياء لاتأتي إلاّ حين نعرف أنها عبارة عن فكرة وأنها عبارة

عن فكر. وهذا الجانب من المعرفة كامل في ذاته لأنه يشمل كل جوانب المعرفة السابقة. ومن الصواب أن نقول عن المطلق أنه الوجود (كما ذهب بارمنيدس)، وأنه الجوهر (كما ذهب اسبينوزا).. الخ لكن جميع هذه الأوصاف الناقصة سوف تُمتص داخل الوصف الأخير التام للمطلق بأنه فكرة.

١٧١ ـ مقولات الوجود هي ، على وجه التقريب، التصورات التي يستخدمها الحس المشترك Common Sense والوعي الساذج في معرفة العالم. ومقولات الماهية هي تلك التي يستخدمها العلم، أمّا مقولات الفكرة الشاملة Notion فهي تلك التي تستخدمها الفلسفة. فأدنى مرحلة للوعي، وهي مرحلة الإحساس الساذج الفج، تخبرنا أن الأشياء موجودة فحسب، أعني أنها هناك، ماثلة للحواس. وتلك هي مقولة الوجود. والمقولات الفرعية المندرجة تحت الدائرة العامة للوجود هي صور مختلفة من الكيف، والكم، والقدر، فطريقة الحس المشترك في معرفة العالم هي أن يعرف أن هذا الشيء يتصف بهذه الكيفيات أو تلك، وله هذا الكم أو ذاك، أعني أن العالم مؤلف من كميات من الأشياء لها كيفيات مختلفة. والوجود كذلك، هو دائرة المباشرة والحس المشترك ينظر إلى المباشرة على أنها حقيقة العالم. فما هو موجود على نحو مباشر، ما هو حاضر: هذا الكرسي، وتلك المنضدة ـ هذه الموضوعات المباشرة هي ما يعتبرها الحس المشترك حقيقة واقعة Real، وكيفيات الأشياء وكمياتها هي على وجه الدقة ما يُدرك في هذه الأشياء على نحو مباشر.

١٧٢ ـ لكن العلم يرتفع درجة عن نظرة الحس المشترك. صحيح أن الكيفيات والكميات لايزال لها أهميتها، لكن ما يميز العلم عن الوعي المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفاً منهجياً. وهو بذلك يدخل مجموعة كبيرة من الفروق والتمييزات في عالم المعرفة، فهو نفسه الحس المشترك وقد أصبح أكثر دقة وأكثر إتقاناً. ومن هنا كانت: الدقة، والفروق والتمييزات من عمل الفهم، وهي ما تتسم بها المرحلة الثانية في الحركة الثلاثية. ولذا فسوف نتوقع أن يستخدم العلم مقولات الماهية، وأهم المقولات في دائرة الماهية هي الشيء وخواصه، والقوة ومظهرها، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. وتلك هي على وجه الدقة التصورات التي تمثّل عدة العلم في محاولته فهم العالم. فالعلم يحاول فرز الصفات التي يمثلها الشيء، ما سببه، وما القوى التي تتحكم فيه، بأية طريقة يكون في حالة فعل ورد فعل مع الأشياء ا لأخرى.

١٧٣ ـ هذه المقولات ترفع وتجاوز (أو تلغي) مقولات الوجود، وتعطينا معرفة أكثر كفاية عن العالم، وبالتالي فإن العلم يمثل خطوة متقدمة على الحس المشترك الساذج. لكن المعرفة التامة المكتملة لانحصل عليها إلّا عن طريق الفلسفة التي تدرك العالم بواسطة مقولات العقل بوصفها مقولات متميزة عن مقولات الفهم التي هي مقولات العلم. ومقولات الفلسفة، أو مقولات العقل، هي مقولات المرحلة الثالثة في المنطق أو نظرية الفكرة الشاملة. فها هنا يكون لدينا مقولات الفكر: الكائن، الحي، الحياة، الغائية، وأخيراً الفكرة. فالقول بأن الأشياء كلها فكر، وأن العالم هو كائن روحي حي يحكمه ذكاء يعمل من أجل تحقيق غايات معينة، يعني أن العالم ليس، في نهاية المطاف، سوى الروح أو الفكرة وتلك هي الحقيقة النهائية التامة عن الكون. وهذه المعرفة هي المعرفة الفلسفية.

والفلسفة تتجاوز العلم كما تجاوز العلم معرفة الحس المشترك، فلا شك أن من الصواب القول بأن العالم يتألف من كيفيات وكميات، ولكن أكثر صواباً أن نقول أن العالم مشتق من الأسباب والنتائج، والأفعال وردود الأفعال. أمّا الحقيقة الكاملة للعالم فهي القول بأنه فكر روحي واعٍ بذاته. لكن علينا ألّا نظن أن الحقيقة العليا تستبعد الحقيقة الدنيا وتعارضها فالمقولات العليا تتضمن الدنيا ممتصة فيها، ومن هنا فإن الفلسفة تشمل حقيقة العلم. فالقول بأن العالم هو الفكرة يشمل كل ما يريد العلم أن يعبّر عنه حين يتحدث عن الأسباب والجواهر والقوى وما شابه ذلك: فليس العلم والفلسفة طريقتين متعارضتين في معرفة العالم لكن الفلسفة تسلّم بكل ما يخبرنا به العلم عن العالم وتتمم هذه المعرفة بوجهة نظر أكمل.

١٧٤ ـ وكما أن سلسلة المقولات تؤلف سلسلة من التصورات التي يُعرف عن طريقها العالم الخارجي، ويؤدّي إلى ظهور سلسلة من القيم والكفاية تزداد بالتدريج كلما تقدم سيرنا، فإنه يعطينا كذلك، ولنفس السبب، سلسلة من التعريفات للمطلق تتدرج كفايتها وتمامها. المطلق هو الوجود: هذا هو أول وأفقر التعريفات كلها، انه تعريف صحيح لكنه ناقص تماما. المطلق هو الفكرة المطلقة (أعني هو الشخصية، والروح، والوعي الذاتي). هذا هو آخر التعريفات وأكثر كفاية واكتمالا. والتعريفات التي تتوسّط بين التعريف الأول والأخير تعطينا تعريفات متوسطة القيمة.

ويعتقد هيجل كذلك أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية المختلفة عبر التاريخ تصوراتها الجوهرية الأساسية، فسوف نجد أن كل تصور من هذه

التصورات يمثّل مقولة في منطقه، وأن المذهب الذي يمثله يظهر، تقريباً في فترة من فترات التاريخ تقابل المكان الذي تشغله هذه المقولة في المنطق. وعلى هذا النحو، وبغضّ النظر عن التصورات الفيزيقية الخالصة لفلاسفة أيونيا، فإن أول تعريف قُدّم للمطلق في تاريخ الفلسفة هو تعريف الايليين وأعني به: المطلق هو الوجود، وتلك هي أيضا أولى مقولات المنطق. ونجد بعدها مباشرة هيراقليطس الذي تُعتبر الصيرورة الفكرة الرئيسية في فلسفته، وهي المقولة الإيجابية الثانية في المنطق[١]. ولقد أتى الذريون بعد هيراقليطس، والفكرة الرئيسية في فلسفتهم، وهي تعريفهم للحقيقة الواقعية Reality، وهي حسب ما يقول هيجل، تمثلها مقولة الوجود للذات التي تنطبق في المنطق بعد مقولة الصيرورة بقليل. فإذا سرنا بعد ذلك في تاريخ الفلسفة وجدنا اسبينوزا وفلسفته في الجوهر وهي مقولة سوف تظهر في المنطق في دائرة الماهية. ولابدّ من التسليم بأن هذا التقابل بين تاريخ الفلسفة والمنطق تقريبي جدا بل هو معد وجاهز ولايمكن الالحاح فيه أبعد من ذلك[٢]. لكن هيجل يقيم على هذا التقابل نظرة جديدة وممتعة عن تطور المذاهب الفلسفية. لقد كان يُقال عادة أن المذاهب الفلسفية تظهر ظهوراً عشوائياً كغيرها من النظرات العشوائية الكثيرة، وبالتالي فمعظمها يتناقض بعضه مع بعض، لكن تاريخ الفلسفة يمثل كما يقول هيجل، خطأً معينا للتطور، حيث تكشف الفكرة عن نفسها تدريجيا في الزمان خلال المذاهب الفلسفية المتعاقبة. ومن هنا فإن التاريخ لاتحكمه الصدفة والهوى الأعمى ولكنه تطور عقلي تحكمه الفكرة ذاتها فالفكرة تضع نفسها أولا في صورة ناقصة تماما، وهي صورة الوجود، ولابدّ لنا من أن نتذكر أن الوجود، وكل مقولة غيره، هو الفكرة. فالوجود هو الفكرة ضمنياً. وهذه المرحلة الأولى من الوضع الذاتي للفكرة تنتج فلسفة بارمنيدس. ثم تضع الفكرة ذاتها بعد ذلك على نحو أكثر كفاية في صورة الصيرورة، وهكذا يظهر مذهب هيراقليطس. وهكذا يسير تطور المذاهب الفلسفية حتى تصل إلى آخر تصور للمطلق وأكثرها صدقاً واكتمالا وهو تصور المطلق على أنه الفكرة المطلقة، وهو ما نصل إليه في مذهب هيجل نفسه.

---

(١) يصعب الشك، في الواقع، كما أعتقد في أن هيراقليطس يسبق الايليين من الناحية التاريخية، وأن بارمنيدس تعرّف عليه وعارض تعاليمه عن وعي. لكن هذه النقطة ليس لها أهمية كبيرة هنا.

(٢) وهيجل نفسه يسلّم بذلك فهو يقول «على مؤرخ الفلسفة، أن يوضح بطريقة أكثر دقة إلى أي حد يتفق، أو ينحرف ، التطور التدريجي لقضاياه مع الفضّ الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة» (ولاس المنطق الصغير، فقرة ٨٦ إضافة) وكلمة ينحرف من وضع المؤلف.

وفقاً لهذه النظرة فإن المذاهب الفلسفية المتعاقبة لاتتناقض بل تكمل بعضها بعضاً. وكما أن المقولات الأخيرة تتخذ من المقولات الأولى عناصر لها فإن المذاهب الأخيرة تمتص وتهضم، وتتمثل المذاهب الأولى: فتعاليم بارمنيدس صحيحة، وكذلك تعاليم هيراقليطس، والأخيرة لاتناقض الأولى بل تشملها وتتجاوزها لأن فكرته الأساسية وهي مقولة الصيرورة تشمل وتجاوز مقولة الوجود. ومن هنا كانت جميع المذاهب الفلسفية صادقة. لكن بعضها أقل كفاية من البعض الآخر. وأخيراً فإن فلسفة هيجل الخاصة هي تلخيص للسلسلة التاريخية كلها فهي تستوعب في جوفها جميع الفلسفات السابقة لأنها تعرّف المطلق بأنه الفكرة المطلقة، والفكرة المطلقة هي آخر مقولة وتحتوي في داخلها على جميع المقولات الأخرى: كالوجود، والصيرورة، والسبب والجوهر.. الخ.

على هذا النحو ينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة ويرتبط به، فهو يعتقد أن التاريخ الكلي للعالم ليس مسرحاً للصدفة العمياء بل إن الفكرة، أو العقل، تتحكم في مساره، فالتاريخ هو التجليّ الذاتي التدريجي للفكرة في الزمان. وهذا هو ما يُسمى عند اللاهوتيين، «التدبير الإلهي للعالم»(*) ويحاول هيجل أن يعرض هذه الفكرة بالتفصيل في وصفه لتطور الفلسفة، والفن، والدين، والتاريخ السياسي وعلينا الآن أن ننتقل إلى تفصيلات المنطق.

---

(١) الفكرة الأساسية في فلسفة هيجل كلها هي فكرة العقل: العقل الخالص في المنطق والعقل في حالة اغتراب في الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح [راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص ٢١ وما بعدها]. ومن ثمّ فإن العقل هو جوهرالطبيعة كما أنه جوهر الروح أو قلْ إن العقل يحكم العالم ويسير التاريخ ويقول هيجل إن هذه الفكرة ليست جديدة على النحو الذي تظهر به ولكنها قديمة قدم الفلسفة اليونانية، وشائعة شيوع الدين نفسه وهي في صورتها الدينية تتحدث عن وجود «حكمة إلهية» أو تدبير إلهي، أو عناية إلهية توجّه العالم، وبالتالي فإن ما يحدث في العالم يحدث طبقاً لخطة إلهية وإنْ كان يُفترض عادة أن هذه الخطة ذاتها خافية عن أعيننا وأن من التهور أن نحاول معرفتها على حد تعبير هيجل ـ راجع ترجمتنا العربية لكتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» ـ دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.

القسم الأول

نظرية الوجود



مقدمة:

١٧٥ ـ لقد سبق أن ذكرنا الخصائص العامة لدائرة الوجود في الفقرة رقم [١٦٣، ١٧١] وسبق أن رأينا أيضا الأسباب التي تحتم على علم المنطق أن يبدأ بالوجود [من فقرة ١١٤ إلى ١٢٠] ومن ثمّ فلسنا بحاجة إلى إضافة شيء جديد هنا وإنما يبقى أن نقول فقط على سبيل التمهيد أن نظرية الوجود تقع في ثلاث دوائر من المقولات وهي (١) الكيف (٢) والكم (٣) والقدر. وعلينا أن ندرس هذه الدوائر بهذا الترتيب.

الفصل الأول

الكيف

١٧٦ ـ ليست المقولة النوعية للكيف هي أولى المقولات في هذه الدائرة، لكن لّما كانت كل المقولات في هذه الدائرة، كما سوف نرى، كيفية الطابع، فإن لفظ الكيف يُستخدم كاسم للدائرة العامة إلى جانب استخدامه كمقولة خاصة وبنفس الطريقة نجد أن اسم «الوجود» يُستخدم في معانٍ ثلاثة: فهواسم للمقولة الأولى، وهو اسم جنس للمقولات الثلاث في المثلث الأول، كما أنه اسم الدائرة كلها التي تشمل: الكيف، والكم، والقدر.

القسم الأول: الوجود

(أ) الوجود Being:

١٧٧ ـ الوجود هو المقولة الأولى للأسباب التي سبق أن ناقشناها في الفقرة (من ١١٤ حتى ١٢٠) فهو أعلى تجريد ممكن لأنه تجرد من كل طابع، ومن كل تعينّ من أي نوع، والوجود على هذا النحو ليس له سمة مميزة وإنما هو فراغ كامل.

(ب) العدم Nothing:

١٧٨ ـ لأن الوجود هو على هذا النحو فراغ مطبق فهو من ثمّ مرادف للعدم، لأن فكرة العدم هي ببساطة فكرة الخلو من كل تعين. ونحن لانستطيع أن نفكر في شيء إلّا بفضل ما يملكه من تعينات كالحجم، والشكل، واللون، والوزن. . إلخ.

وما يخلو من كل تعين هو الفراغ المطلق أو العدم، ولأن الوجود حسب تعريفه نفسه يخلو من كل تعين فهو إذن عدم.

ويتضح ذلك أيضاً إذا جعلنا الوجود محمولاً في قضية، فقد نقول ان الحقيقة هي الوجود، لكن هذا القول ليس إلّا تحصيل حاصل إذْ يكفي أن نقول إن الحقيقة موجودة. وفي هذه الصورة يتضح أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً ولكنه مجرد رابطة، إنه لايحدد الحقيقة بأية طريقة وإنما يترك معرفتنا بها فارغة تماماً. ولو قيل لنا إن الحقيقة هي ــ فمن الطبيعي أن نتساءل ماهي؟ ولايقدم الوجود كمحمول أية إجابة عن هذا السؤال. فبدلاً من أن نكون أمام قضية صورتها «س هي ص» نجد أنفسنا أمام قضية تقول: «س هي ــ» ويبقى مكان المحمول فارغاً يرادف الصفر، وهذا الصفر، هو كل ما يمثله الوجود هو العدم. فالوجود إذن هو العدم. ولو كان ثمّة فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعين لايتصف به العدم. ولكن الوجود يخلو من كل تعين ومن ثم فلا يمكن أن يكون بينهما أي فارق. ففكرة الوجود هي نفسها فكرة العدم. وكل منهما تتحول إلى الأخرى.

(ج) الصيرورة Becoming:

١٧٩ ــ الوجود، إذن، يتحول إلى العدم، ولكن العدم أيضاً يتحول إلى الوجود لأنهما متحدان كطرفي معادلة، وأي معادلة يمكن عكس طرفيها، فلو كانت أ = ب، لوجب أن تكون ب = أ أيضاً. والقول بأن العدم يتحول إلى الوجود يمكن أن يحير القارىء المبتدىء حتى ولو كان يوافق على أن الوجود يتحول إلى عدم، والسبب أن فكرة التحول والانتقال تجلب معها تداعيات وصوراً زمانية. ونحن نعرف بالنسبة لتغيرات الأشياء الفعلية في الزمان ان التغير في إتجاه ما لا يتضمن التغير في الاتجاه المعاكس. فالقول بأن ورقة الشجر تتحول من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر لايستلزم بالضرورة تغيرها على نحو معاكس من اللون الأصفر إلى اللون الأخضر. وشيء من هذا القبيل يحيرنا هنا. لكن الانتقال هنا منطقي فحسب أو هو انتقال طرفي المعادلة.

إنه لايعني سوى أن فكرة الوجود متحدة مع فكرة العدم، وأنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة العدم متحدة مع فكرة الوجود، أعني أن العدم يتحول بدوره إلى الوجود. وهذا الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود هو: الصيرورة. وانتقال العدم إلى الوجود هو النشأة Origination أو الظهور إلى الوجود. وانتقال الوجود إلى العدم هو الموت Decease أو التوقف عن الوجود. ويمكن أن ننظر إلى النشأة والموت على أنهما مقولتان فرعيتان.

١٨٠ ــ الصيرورة هي الوحدة العينية للوجود والعدم وهي وحدة لأنها تتضمن هويتهما فقد زال ما بينهما من تمايز في هذه الهوية، لقد انصهرا في وحدة لكن هذه الوحدة عينية Concrete لأنها لاتزال تحتفظ في جوفها بالفارق بينهما. فهي ليست وحدة مجردة «كالتصور» المألوف الذي يشمل ما هو عام ومشترك بين موضوعات الفئة الواحدة ويستبعد ما بينها من اختلافات. إن الصيرورة تشتمل على الاختلافات كما تشتمل على الهوية: فالوجود والعدم متحدان، وذلك يعطينا مقولة الصيرورة. لكن علينا ألّا ننكر إختلافهما بسبب هويتهما.

فهما في آن معاً يعبران عن هوية مطلقة وتمايز مطلق والصيرورة تشملهما معاً. وكلمة «الانتقال» ليست سوى إسم جديد للهوية لكن لو لم يكن بينهما فرق أو تمايز لما كان هناك تحول ولا صيرورة: فإذا قلنا أن «س» تتحول أو تصير. فهذا يعني أنها لاتصير إلى «س» لأنه لن توجد في هذه الحالة صيرورة ولاتغير بل لابدّ أن تصير شيئاً آخر، لابدّ أن تصبح «ص».

«تفسيرات اضافية»

١٨١ ــ مقولات المنطق هي تعريفات متعاقبة للمطلق. والمقولة الأولى هي أول تعريف قُدم في التاريخ وهو: المطلق هو الوجود. ولقد كان بارمنيدس هو الذي وضع هذا التعريف وقد اشتملت فلسفته أيضاً على مقولة العدم أو اللاوجود. ومع ذلك فقد أنكر أن يكون من الممكن تعريف الحقيقة بتلك المقولة. ولقد كان هيراقليطس هو المسؤول عن وجهة النظر القائلة بأن الحقيقة هي الصيرورة. وهذا هو التعريف الثاني للمطلق.

١٨٢ ــ قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم بأنه لو صحّ ذلك لكان سواء أن أتناول عشائي أو لا أتناوله، أو نوجد وألّا نوجد، . . إلخ. لكن التوحيد لايتضمن شيئاً من هذا العبث اللامعقول. إننا هنا أمام تجريدات لامتعينة فارغة فحسب هي الوجود والعدم. أما العشاء وغيره فهو ليس غير متعين، فالعشاء، مثلا، يتعين، بأنه جاف، دافىء، له لون، يمكن أكله. . إلخ. لكننا نتحدث فحسب عن الوجود الخالص، الوجود اللامتعين الذي يتحد مع العدم.

۱۸۳ ــ يجب أن نكون على حذر فلانظن أن عنصر الزمان موجود في مقولة الصيرورة : فالوجود والعدم يتحول الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقي ولايتحول الواحد إلى الآخر بطريقة زمانية. لكن قد يُقال إن فكرة الصيرورة، وكذلك التغير، لابد أن تتضمن الزمان ولا معنى لها بدونه، والجواب هو أن الصيرورة لاتتضمن الزمان إلّا بنفس المعنى الذي يتضمن به الكم المادة أو المكان على أقل تقدير. لكن إذا كان موضوع تفكيرنا هو، الفكرة الخالصة عن الكم فعلينا أن نجردها من عنصر المادة أو المكان. وبالمثل: إذا كان موضوع تفكيرنا الفكرة الخالصة عن الصيرورة فلابدّ أن نجردها من عنصر الزمان[1].

۱۸٤ ــ الوجود الذي نتحدث عنه ليس هو **الوجود الفعلي** Existence فحين نقول عن شيء أنه «موجود» فإن ذلك لايعني أنه «يوجد وجوداً فعلياً»: فالقضية «هو موجودٌ»، قضية ناقصة لأنها بلا محمول، وحين نسمعها نتساءل عن المحمول: ماهو؟ لكن القضية «ما يوجد وجوداً فعلياً» قضية تامة لأنها تحتوي على محمول ضمني هو «في علاقة مع غيره من الأشياء»، فالقضية: «إنه يوجد وجوداً فعلياً» تعني «أنه» جزء من الكون، وأنه يرتبط بعلاقات متبادلة مع الاشياء الأخرى، فهي تعني «أنه» جزء من ذلك النسق العقلي المنظم من الكائنات والعلاقات الذي نميزه على أنه حقيقة ونفرّق بينه وبين الكائنات التي نراها في حالات الأحلام والهلوسة وما إليها. ومن ثم فالوجود الفعلي هو فكرة أكثر تعقيداً وغنى، وعينية من الوجود الفارغ ــ ولهذا السبب يظهر الوجود الفعلي كمقولة في مرحلة متأخرة جداً في المنطق (أنظر فقرة ٢٦٢).

---

(۱) لا أستطيع أن أوافق على رأي دكتور مكتجارت (في كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ۱۸، ۱۹) القائل بأن مقولة الصيرورة عند هيجل لاتشتمل على فكرة التغير فمثل هذا القول يعارض النصوص الهيجلية صراحة. فاسم الصيرورة، واسم المقولتين الفرعيتين النشأة والموت، والاشارة إلى هيراقليطس تعتبر دليلا قوياوواضحاًعلى أن هيجل كان يتصور مقولة الصيرورة عنده على أنها تغير، ومثل هذا الاستنتاج للتغير لابدّ أن يكون فاسداً في رأي دكتور «مكتجارت». وسواء أكان الاستنتاج سليما أم غير سليم فتلك مسألة قابلة للنقاش لكن الأمر الذي يبدو لي أنه لايمكن مناقشته هو أن هيجل حاول أن يستنبط التغير.

القسم الثاني: الوجود المتعين

Determinate Being

١٨٥ ــ وقفنا عند مقولة الصيرورة. و والصيرورة كما رأينا في الفقرة ١٨ تعتمد على التفرقة والاختلاف بين الوجود والعدم بقدر ما تعتمد على الهوية والتوحيد بينهما، فلا يمكن لـ«س» أن تصير «س» ولايمكن للشاب أن يصير شاباً بل لابدّ لـ«س» أن تصير «ص»، ولابدّ للشاب أن يصير رجلا. وهكذا تنهار التفرقة بين الوجود والعدم، ولابدّ أن تنهار الصيرورة ذاتها. لكن التفرقة قد انهارت لأن الوجود والعدم متحدان. ومن ثم تختفي الصيرورة ذاتها وتتلاشى. وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بطريقة أخرى بأن نقول إن الصيرورة هي في البداية تحول الوجود إلى عدم. لكن العدم هو وجود، ومعنى ذلك ان الصيرورة تعني تحول وجود إلى وجود وليس ذلك صيرورة. ومن ثم تختفي الصيرورة. والصيرورة هي من جهة ثانية تحول العدم إلى وجود لكن الوجود هو العدم ومن ثم فإن الصيرورة هي تحول العدم إلى عدم الذي يعني أيضاً إختفاء الصيرورة. وهكذا تنهار الصيرورة.

لكن نتيجة هذه العملية ليس مجرد لاشيء non-entity إذْ لايزال واضحاً أن ما خلفناه هو اتحاد الوجود والعدم، وما اختفى هو عنصر التغير Change[1] ومن هنا فإننا لانزال مع وحدة الوجود والعدم ولكنها الآن في حالة سكون أو راحة Rest ومن الواضح أن ذلك لون من ألوان الوجود لأنه يشمل الوجود في جوفه لكنه وجود لايصير أعني لايختفي في العدم. فلم يعد من الصواب أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود. إنه الآن موجود على وجه التحديد، وهذا التحديد للوجود هو الذي يؤلف هذه المقولة الجديدة، فهي وجود محدد أو متعين، أعني لونا من الوجود يعارض لوناً آخر فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر، إنه: **الوجود المتعين**.

---

(١) اختفاء عنصر التغير ضروري للاستنباط، لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك خرقاً للمبدأ الهيجلي (فقرة ١٤٤) القائل بأن الجدل في تقدمه لايفقد شيئاً على الإطلاق.

مقولة الوجود الأصلية الفارغة تتضمن من حيث طبيعتها ذاتها غياب كل تعين ولقد وصلنا الآن إلى وجود له تعين لكنا مازلنا لانستطيع أن نقول ماهو هذا التعين. لقد وصلنا فحسب إلى الفكرة العامة عن التعين بما هو كذلك ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شيء ما أنه ملون دون أن نعرف لونه، كذلك نقول هنا إن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعينه. وهذه الفكرة المجردة الخالصة هي كل مضمون الوجود المتعين.

يبدو لي أن هذا الاستنباط غير سليم، فهو فيما يظهر يستمد قوته من التلاعب بكلمة «محدد» فقولنا عن شيء ما إنه موجود على نحو محدد يعني أنه توقف عن التحول والإنتقال بين «موجود وغير موجود». لكن هناك معنى آخر مختلفا تماما عن المعنى السابق لكلمة «محدد» ينسلّ داخل استخدامنا للكلمة على أنها مرادف لكلمة متعين. ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الذي جعل هيجل يلجأ في هذه النقطة إلى المجاز، ليدعم الاستنباط المهزوز ــ «حجة إله الآلة Deus machina»(*) ــ يقول: تقف الصيرورة أمامنا في سكون كامل... الصيرورة نار تموت داخل ذاتها حين تستهلك عناصرها. ونتيجة ذلك ليس فراغا أو عدما ولكن.. وجود معين. ومن الواضح أن مضمونه الأولي هو أنه قد أصبح[1] والإستعارات الحسية من هذا القبيل، مثلها مثل أساطير أفلاطون، لابدّ أن تجعل المرء تساوره الشكوك في أنها تخفي وراءها خطأ في التفكير.

التقسيم الفرعي الأول: الكيف Quality

١٨٦ ــ لقد وصلنا إلى فكرة التعين بما هي كذلك، وهذا التعين الذي تمّ استنباطه هو الكيف، وليس ذلك واضحا منذ البداية فإذا كان واضحاً أن الكيف هو لون من التعين، فليس هو اللون الوحيد، فكم الشيء هو أيضاً تعين لهذا الشيء... فكيف استطاع هيجل، إذن، وقد استنبط التعين بصفة عامة فحسب، أن يزعم أنه استنبط اللون الجزئي الخاص من التعين الذي نسميه بالكيف؟

(*) إله الآلة Deus machina أو خروج الله من الآلة أو الماكينة اصطلاح يُطلق على الحيلة أو الخدعة التي كانت تُستخدم في الدراما القديمة خاصة في المسرح اليوناني القديم حين يظهر الإله في مرحلة من المراحل المعقدة في المسرحية ليقدم حلًا خرافيا أو غير طبيعي للموقف المتأزم. ثم أُطلق بعد ذلك على أي شيء يُقدم بطريقة مصطنعة لحل مشكلة من المشاكل يتعذر حلها بطريقة طبيعية (المترجم).

(١) ولاس ــ المنطق الصغير ــ فقرة ٨٩ إضافة.

والإجابة عن هذا السؤال هي على النحو التالي: الوجود المتعين هو وجود يوجد على نحو محدد أعني لايختفي في العدم (فقرة ١٨٥) وما يمنعه من الإختفاء في العدم هو تعينه. فلو لم يكن تعين لوجب أن يكون وجوداً خالصاً، والوجود الخالص يختفي في العدم. ومن ثم فإن التعين الذي يوجد أمامنا هو لون من التعين يعتمد عليه وجود الوجود نفسه، فلو أنك دمرت هذا التعين لدمرت الوجود ذاته في نفس الوقت (أعني لاختفى في العدم) فالواقع أن التعين هو الوجود، ذلك لأن الوجود يوجد بفضل تعينه، فالتعين جانب وجزء من الوجود، فهما متحدان ولايمكن أن ينفصلا أو أن يُنظر إليهما على أن كلاً منهما خارجي عن الآخر.

وهذا اللون من التعين الذي يتحد مع وجود الشيء، ولايمكن أن ينفصل عنه هو: الكيف. صحيح أن كم الشيء، من ناحية أخرى تعين له. لكنه تعين يمكن أن ينفصل عن وجود الشيء، فهو خارجي بالنسبة له. افرض أن الشيء الذي نتحدث عنه هو الأوكسيجين تجد أن له خاصية (أو كيف) المساعدة على الإشتعال، فلو أنك دمرت هذا الكيف لتوقف عن أن يكون أوكسيجيناً، فوجود ذاته كأوكسيجين هو كيفياته وخواصه. غيِّر هذه الكيفيات فإن الأوكسيجين لن يكون موجوداً. وهكذا فإن كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده. أمّا الكم فهو خلاف ذلك: ففي استطاعتك أن تزيد أو تنقص من كم الأوكسيجين إلى أي حد تشاء دون أن يتأثر وجود الأوكسيجين إلى أدنى درجة من التأثر. وعلى هذا النحو فإن الكم هو تعين خارجي ولايتأثر أبداً بوجود الشيء. وما سبق أن استنبطناه، كما برهنا من قبل، هو تعين متحد مع الوجود، تعين يؤدّي إختفاؤه إلى إختفاء ذاته: ومن ثم فقد استنبطنا الكيف.

١٨٧ ـ ومهما يكن من شيء فإن الكيف ينشطر نصفين فهو يمكن أن ينظر إليه إمّا على أنه موجود أو على أنه سالب. فكيف الشيء يؤلف من ناحية ما هو عليه، أعني وجوده، فإذا كان الشيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك كأن يكون له وزن نوعي خاص، ويساعد على الاشتعال، وعديم اللون والرائحة.. إلخ. فإن ذلك يؤلف الشيء الذي نسميه بالأوكسيجين، والكيف هو من هذه الزاوية، الوجود ذاته أو الجانب الإيجابي Reality من الشيء. لكن من ناحية أخرى، ما دام التعين سلباً فإن الكيف يمتلك كذلك جانباً سلبياً أمّا الكيفيات التي تجعل الشيء أوكسيجيناً تجعله أيضاً ليس أيدروجيناً. وعلى هذا النحو فالكيف أيضاً سلب Negation. ومن هنا كان الإيجاب والسلب مقولتين فرعيتين للكيف.

١٨٨ ـ الإيجاب Reality، كما فهمنا في الفقرة السابقة، ليس هو نفسه

الحقيقة الواقعية المطلقة Reality أو الوجود المستقل. ولقد سبق أن استخدمنا هذ اللفظ بهذا المعنى الأخير في الأجزاء الأولى من هذا الكتاب (فقرة ١٢ومابعدها).
إن هيجل، يعني بالإيجاب في السياق الحالي واقعة وجود الشيء هناك، أعني الوجود الايجابي الحاضر. وبهذا المعنى فأيّاً ما كان الوجود المتعين، أيّاً ما كان وجوده على وجه التحديد فهو واقعي Real، وهذا الاستخدام الحالي يشبه كثيراً الاستخدام المألوف لكلمة واقعي.

والإيجاب، أو الواقع Realiy، ليس هو بالطبع كالوجود الخالص، فهو متعين. وتعيناته وحدها، أعني كيفياته هي التي جعلت الشيء واقعيا، وبالمثل فإن السلب هنا ليس هو نفسه العدم، فهو ليس عدما فارغاً وإنما هو عدم محدد، سلب لشيء معين. فإذا كان العدم ينفي كل شيء مهما كان، فإن السلب لاينفي سوى كائن محدد فحسب، فالبحر، على سبيل المثال سلب لليابسة، لكن البحر ليس عدماً.

١٨٩ ـ كيف الشيء منظورا إليه في جانبه الإيجابي (الإيجاب أو الواقع) هو خاصية داخلية في الشيء أو هو وجوده أو هو الشيء على نحو ما هو عليه في ذاته وبغض النظر عن الأشياء الأخرى. وإذا ما نظرنا إليه على هذا النحو فهو مقولة فرعية هي الوجود في ذاته. وإذا ما نظرنا إلى الكيف في جانبه السلبي (أي السلب) وجدنا أنه يمثل خاصية الشيء على نحو ما تنفي شيئاً آخر، فهو إذن وجود يرتبط في علاقة (أو يُنفى) بأشياء أخرى. وهو بما هو كذلك مقولة فرعية هي: الوجود للآخر Being for other.

التقسيم الفرعي الثاني: الحد Limit

١٩٠ ـ النقطة التي وصلنا إليها الآن هي مقولة الكيف. فلسنا بحاجة إلى أن ندرس أكثر من ذلك المقولتين الفرعيتين للكيف (وهو الوجود للآخر). ولو وضعنافي ذهننا، إذن، مقولة الكيف لكان علينا أن نستنبط منها، أعني أن نبين أنها تتضمن بالضرورة، المقولة التالية وهي مقولة الحد. والانتقال سهل وواضح للغاية لأننا سبق أن رأينا أن فكرة التعين وفكرة الحد تتضمن كل واحدة منها الأخرى (فقرة ٤٣) والواقع أن الانتقال يعتمد على المبدأ القائل بأن التعين سلب، فإذا كان الكيف تعيناً للشيء فإن التعين سلب. لكن سلب الشيء معناه حدّه، ومن هنا كان الكيف حدّاً. وعلى هذا النحو نستنبط مقولة الحد من مقولة الكيف.

١٩١ ــ المرج مرج وليس بركة لأن له صفات المرج أو الأرض الخضراء، وليس له صفات البركة أو المستنقع، وهذه الصفات (أو الكيفيات) التي يمتلكها تؤلف وجوده على نحو ما هو عليه. لكنها كذلك تحدده على أنه ليس وجود ما ليس هو عليه. فكونه مرجا، أو إمتلاكه لكيفيات المرج، ذلك بالضبط ما يحدّه، أعني ما يمنعه من أن يكون بركة أو مستنقعا. وعلى ذلك فالكيف الإيجابي هو أيضاً سلب أو حدّ. وكلمة الحد تُستخدم هنا بالطبع بمعناها الكيفي لا الكمي: فالحدود الفيزيقية للأرض تحدها في المكان، إنها تحد كمها أو حجمها. لكن كيفيات الأرض تحدها بمعنى أنها تعينها على أنها هذا اللون من الأرض التي تعارض تلك الأرض، فالحدود الكيفية ليست حدودا طبيعية في المكان لكن الخط الحدّي بين نوع ونوع هو حد كيفي. وهكذا كان العقل هو الحدّ الذي يفصل بين الإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى، ومن الواضح أن الحدود بين الأنواع يمثلها كيفياتها النوعية. وهكذا يتضح أن الكيف يتضمن الحد.

الدائرة العامة من المقولات التي تندرج تحت عنوان الحد تقع في ثلاث مقولات نوعية هي:

(أ) المتناهي **Finite**

١٩٢ ــ من الواضح أن الحد يتضمن التناهي Finitude فحين يكون الشيء محدوداً فذلك يعني أنه متناهٍ، ومقولة المتناهي تتضمن مقولة لاحقة يسميها هيجل مقولة.

(ب) الآخرية **Alteration**

١٩٣ ــ المتناهي هو ما له حد، وإذا كان الشيء محدوداً نتج من ذلك أن وراء هذا الحد شيئاً آخر، لأن الحد لايكون لشيء واحد فحسب، وإنما لشيئين اثنين. فمعنى أن تكون متناهياً هو أن تكون محدودا بواسطة شيء آخر. ومن ثم فهناك «شيء» و«آخر». ويمكن أن نصل إلى هذه النتيجة نفسها بطريقة أخرى فنقول: إن الكيف حد في جانبه السلبي. فإذا كان للشيء كيف فإنه بذلك ينفي أو يسلب، لكنه لاينفي نفسه أو يسلب ذاته ولكنه ينفي «آخر»، فكيف النور ينفي الظلمة. وأخيرا فإن فكرة الحد ذاتها تتضمن أن هناك شيئا وراء الحد، فإذا عرفت أن هناك حداً فقد عرفت أن هناك شيئاً وراءه (فقرة ٦٦). ومن ثم فقد وصلنا الآن إلى فكرتي «الشيء» و«الآخر» وفكرة الشيء أكثر تقدما عن فكرة الوجود

المحض،ولهذا فهي تنتمي بالضرورة إلى دائرة الوجود المتعين، لأنها تعني هذا الوجود المحدد في مقابل ذلك الوجود. فهذا شيء وذلك شيء «آخر».

لكن الآخر هو أيضاً شيء، فهناك شيئان، وكل شيء منهما هو أيضاً آخر، فهناك آخران، فإذا كانت «س» شيء و«ص» آخر، فإن «ص» هي أيضاً شيء، و«س» هي أيضاً «آخر». ويستوي أن نقول عن أحدهما أنه شيء وعن الثاني أنه آخر. فالشيء والآخر إذن متحدان، وكل منهما يتحول إلى الآخر. وهكذا يتحول الشيء إلى آخر. وهذا التحول للشيء ألى الآخر، هذه الصيرورة إلى الآخر، أعني أن تصير آخر، هي الآخرية **Alteration**(*).

١٩٤ ــ يمكن أن يكون هذا الاستنباط محيراً للقارىء، شأنه شأن القضية السابقة التي كانت تقرر وحدة الوجود والعدم، مالم يضع في ذهنه أنه أمام مقولات مجرد خالصة ويحذر من أن يضع مكانها تصورات حسية. لقد رأينا أن هوية الوجود والعدم لاتعني مثلا أن العشاء هو نفسه اللاعشاء. وقلْ مثل ذلك في القضية التي أمامنا والتي توحّد بين الشيء والآخر فهي لاتعني مثلاً أن الشيء «النور»، متحد مع الآخر «الظلام»، أو أن «المستنقع» هو نفسه «المرج»، لأن ما ينبغي علينا أن نفكر فيه ليس هو هذه الأشياء الحسية العينية مثل المستنقع، والمرج والنور والظلمة. . إلخ وإنما هو المقولات المجردة الخالصة مقولة «الشيء» ومقولة «الآخر». إن الفكرة تعني ببساطة أن كل آخر هو أيضاً شيء ما، ومن ثمّ فإن الفكرة الخالصة عن الشيء تتحدد مع الفكرة الخالصة عن الآخر. تماماً كما أن الوجود والعدم، بما هما كذلك متحدان، لكن هذا اللون الجزئي الخاص من الشيء، كالنور، ليس هو نفسه ذلك اللون الخاص من الآخر كالظلام. إن الملاحظة التي نشير إليها الآن، وهي القول بأننا في المنطق لانتحدث إلاّ عن أفكار مجردة خالصة وليس عن أشياء حسية، بالغة الأهمية وينبغي أن تكون في ذهن القارىء باستمرار، ليس فقط بالنسبة للانتقال من الوجود إلى العدم، ومن الشيء إلى الآخر، ولكن بالنسبة لكل الانتقالات في المنطق. والفشل في فهم أي استنباط سوف يزول في الأعم الأغلب بتذكر هذه النقطة. ولن نعود إليها مرة أخرى في تفسيرنا للإنتقالات المنطقية المقبلة، لكن سوف نفترض، كقاعدة عامة، أن القارىء قد حفظها.

(*) لاحظ أن كلمة Alter الإنجليزية معناها يتغير ومعناها أيضاً آخر أو غير، ومن هنا جاءت الكلمة Alteration بمعنى التحول إلى آخر (المترجم).

١٩٥ ــ التناهي، إذن يتضمن بالضرورة الآخرية. ولهذا السبب فإن كل الأشياء المتناهية تتغير وتتلاشى وتفنى. وليس واقعة عارضة أن نجد المتناهي غير دائم ولامستقر لأن قابلية التغير تدخل في صميم المتناهي نفسه. ذلك لأن حد المتناهي يعتمد على الجانب الايجابي الداخلي فيه وهو جانب كيفه وليس على أي شيء خارجي عنه. فالمرج محدد بوجوده ذاته من واقعة أنه مرج. لكن الحد سلب، ومن ثمّ فالسلب أو اللاوجود، جزء من ماهية الأشياء المتناهية ذاتها. فوجودها ذاته، أعني الطابع الإيجابي أو الكيف، هو اللاوجود؛ أي أنها تحمل في جوفها بذور موتها وإنحلالها.

١٩٦ ــ ليست الآخرية هي نفسها الصيرورة؛ وإنما هي مقولة أكثر عينية وأكثر إكتمالا من مقولة الصيرورة. لقد كانت الصيرورة تعني انتقال كل من الوجود والعدم إلى الآخر كما هي الحال حين يبدأ شيء في الوجود ثم يتوقف عن أن يكون. أمّا الآخرية فهي إنتقال شيء ما إلى شيء آخر (وليس إلى العدم) كما هي الحال حين يتغير لون ورقة الشجر أو حين يصبح الإنسان مسناً. الصيرورة هي خلق وإنعدام، أمّا الآخرية فهي تغير الكيف.

(ج) اللامتناهي الفاسد أو الكاذب... Spurious-Infinite

١٩٧ ــ أصبح الشيء آخر؛ لكن هذا الآخر هو أيضاً شيء ما، ومن ثم فهو يصبح بدوره آخر. وهذا الآخر هو شيء ثالث ويصبح من جديد آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية. وهنا تظهر فكرة سلسلة لامتناهية من الأشياء. وتلك هي الفكرة الشائعة عن اللامتناهي وأعني بها اللامحدود المحض، أي أنه ما ليس له نهاية أو التجديد المستمر للشيء نفسه، والمثل الذي يُذكر عنه هو المكان اللامتناهي أو الزمان اللامتناهي أو المتوالية العددية اللامتناهية[1] لكن ذلك ليس هو التصور الحقيقي للامتناهي. إنه ليس اللامتناهي الحقيقي ولكنه **اللامتناهي الزائف أو الكاذب**. لأن كل حد من حدود السلسلة، كل شيء وكل آخر، هو نفسه متناهٍ، لأن كل شيء محدود بالآخر. وعلى ذلك فمهما سرنا بعيداً في هذه السلسلة فإننا لن نتجاوز دائرة المتناهي. وإنما سنكون بصدد تناوب لانهاية له بين الشيء والآخر، وبصدد تكرار لانهاية له لحدود كل منها في ذاته متناهٍ، لدرجة أننا لن نتخلّص من المتناهي أبداً. فها هنا محاولةمستمرة للقبض على اللامتناهي الذي يظل مع ذلك

(١) يقدم مستر و. ت. هاريس W.T.Harris (في كتابه منطق هيجل ص ٢٠١ ومن ص ٢٠٣ حتى ٢٠٤) الزمان والمكان على أنهما مثلان للامتناهي الحقيقي، ومن الواضح أنه مخطىء.

يفلت منا باستمرار، فهو ينبغي أن يكون لامتناهياً لكنه بالفعل ليس كذلك أبداً، ولذلك يسميه هيجل باللامتناهي الفاسد أو اللامتناهي الكاذب أو اللامتناهي السالب.

١٩٨ ــ يقول هيجل: «إن مثل هذه النتيجة تبدو للتفكير السطحي عظيمة إلى أبعد حد بل هي أعظم نتيجة ممكنة. ولكن مثل هذا السعي إلى اللامتناهي ليس هو اللامتناهي الحقيقي. فعندما نقول عن المكان والزمان أنهما لامتناهيان فإن فكرنا ينصرف إلى هذا التسلسل اللامتناهي ويتعلّق به... وتلك هي الحال نفسها مع المكان الذي يشكل لامتناهية موضوع الخطب الحماسية لعلماء الفلك الموهوبين في التهذيب Edification[1] إن تفكيرنا حين يحاول أن يتأمل مثل هذا اللامتناهي لابدّ أن يسقط من الإعياء كما يُقال عادة. صحيح أننا لابدّ فعلاً أن نتخلى عن مثل هذا التأمل الذي لانهاية له، لكن ليس السبب أنه بالغ السمو وإنما لأنه عقيم ممل إلى أقصى حد.. فالشيء نفسه يعود إلى الظهور من جديد على الدوام. إننا نضع حداً ثم نتجاوزه، لوكننا نصطدم بحدّ جديد، وهكذا إلى الأبد»[2].

التقسيم الفرعي الثالث: اللامتناهي الحقيقي True Infinite

١٩٩ ــ يتبين لنا على النحو الذي ذكرناه أن التحديد المتبادل الذي لانهاية له بين الشيء والآخر هو اللامتناهي الفاسد. لكن الآخر متحد مع الشيء (فقرة ١٩٣). ومن هنا فإذا ما تحدد الشيء بالآخر فإنه في الحقيقة لايتحدد إلّا بنفسه، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي... **True infinite**. لأن اللامتناهي الأصيل يعني التعين الذاتي في حين أن الـ هي هو الذي يتحدد بالآخر. فاللامتناهي الفاسد ليس شيئاً آخر غير اللامحدود Unlimited. أمّا اللامتناهي الحقيقي فهو الذي يحدد نفسه بنفسه.

٢٠٠ ــ إن الخصوبة الكاملة لهذه النتيجة تظهر بشكل أوضح إذا ما عرضنا الاستنباط السابق بطرق أخرى: الشيء يصير آخر، والشيء والآخر ضدان؛ فإذا كان الشيء متناهياً فإن الآخر يكون في هذه الحالة لامتناهياً. ومن ثم فإن المتناهي حين يجاوز حده فإنه يتجاوز ذاته ويصبح لامتناهياً. لكن هذا الآخر، وهو اللامتناهي،

---

(١) حكمة التهذيب Edification هي «بعبع» هيجل المفضل، فهو يستخدمها باستمرار بمعنى محقّر على أنها تعني تهذيب الأمور المبتذلة التافهة.

(٢) ولاس: المنطق فقرة ٩٤ إضافة.

هو نفسه شيء ما، وبالتالي فإنه يتحول بدوره إلى الآخر أعني إلى المتناهي... وهكذا فإن المتناهي لايمكن أن يتجاوز على نحو حقيقي، لأننا ما نكاد ننتقل إلى اللامتناهي حتى يرتدّ هذا اللامتناهي إلى المتناهي. والمكان مثال على ذلك. فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه ونعتبرها حدّاً لكنا سوف نجد أنه يمكن أن نعتبرها نقطة وراءها حد أبعد، وهكذا يتحول اللامتناهي، الذي كان يكمن وراء الحد، إلى متناهٍ. وهذه العملية المتجددة التي تضع حداً ثم تتجاوزه لتضع حداً جديداً وهكذا إلى الأبد هو اللامتناهي الفاسد أو الكاذب.

ولكن، كما رأينا، حين يتحول الشيء إلى آخر فإنه لايصبح إلاّ ذاته فحسب، فهو يجدد نفسه بنفسه. وعلى هذا النحو فإن اللامتناهي هووحده الشيء والآخر. لكن ما دام الشيء هو المتناهي وآخره هو اللامتناهي فإننا نصل إلى النتيجة الآتية: **اللامتناهي الحقيقي هو وحدة اللامتناهي والمتناهي.**

إن الفهم هو الذي يقيم تعارضاً لايمكن حلّه بين المتناهي واللامتناهي؛ فالمتناهي في نظره ليس هو اللامتناهي واللامتناهي ليس هو المتناهي، كل منهما يقف إزاء الآخر: أحدهما هنا والآخر هناك، كل منهما ينفي الآخر. وباختصار هما يتعارضان تعارضاً تاماً. ولكن هذه النظرة، كما يقول هيجل، التي هي النظرة الشائعة: «تفشل في ملاحظة أن اللامتناهي يصبح فيها واحدا من إثنين، أي أنه يتحوّل إلى جزئي، في الوقت الذي يمثّل فيه المتناهي صورة جزئي آخر!!![1] فاللامتناهي عند هذه النظرة محدود بالمتناهي، ومن ثمّ فهو نفسه متناهٍ. وهذا هو اللامتناهي الفاسد الذي ينبغي عليه فحسب أن يكون لامتناهياً لكنه لايكون كذلك بالفعل ولايمكن له أن يهرب من قيود المتناهي.

أمّا العقل فهو يحطم هذا التعارض المطلق، فاللامتناهي ليس شيئاً خارجاً عن المتناهي لكنه يمتصّ المتناهي في داخله.

وعلى ذلك فالمتناهي واللامتناهي متحدان كما رأينا من نفس وجهة نظر الفهم المتناقضة تناقضاً ذاتياً، والتي حين تقيم بينهما تعارضاً مطلقاً تجعل اللامتناهي من جديد متناهياً. بل إن المتناهي واللامتناهي متحدان حتى عند هذه النظرة: لأنهما معاً متناهيان. ومن هنا فإن اللامتناهي الحقيقي هو تجاوز هذا التعارض بينهما، والاعتراف بوحدتهما رغم اختلافهما.

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ٩٥.

عندما نقول إن اللامتناهي الحقيقي هو وحدة اللامتناهي والمتناهي فيجب أن ننتبه إلى أننا بصدد وحدة عينية لاوحدة مجردة فحسب، فالتمايز بينهما لم يُرفَع ولكنه يظلّ قائمًا داخل هذه الوحدة.

٢٠١ ـــ هذه النظرية في تفسير اللامتناهي تحل بانتصار مشكلة من أقدم وأصعب مشكلات الفلسفة والدين. فلقد تساءل الناس: كيف يمكن للامتناهي أن يصبح متناهياً، وكيف يمكن لله أن يخلق العالم؟ كيف يمكن للامتناهٍ أن يخرج من ذاته ليوجد المتناهي؟ إن فعل فلابدّ أن يُعدّ ذلك تناقضاً ذاتياً. ولقد ناضل أفلاطون واسبينوزا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز؛ فعند افلاطون لايمكن للواحد اللامتناهي أن يتصل بالعالم المتناهي لأن ذلك يحدّ من لاتناهيه، كما أن من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهي عند اسبينوزا آن يتجلّ في كثرة العالم المتناهي. إن فلسفة اسبينوزا تتحطم على هذه الصخرة، وتظل أسيرة ثنائية لامخرج لها.

ولكن هذه التناقضات في الفلسفات السابقة كلها نتجت من أنها اعتقدت، خطأ، أن اللامتناهي الفاسد: لامتناهي الفهم، هو اللامتناهي الحقيقي: لامتناهي العقل. فاسبينوزا، لأنه استرشد بوجهة نظر الفهم وحيدة الجانب، نظر إلى اللامتناهي على أنه يستبعد المتناهي تماماً. وبالتالي لم يستطع، بالطبع، أن يفسّر ظهور المتناهي عن اللامتناهي. أمّا اللامتناهي الحقيقي فهو يملك بداخله المتناهي، إنه هو نفسه المتناهي. والجواب عن السؤال: كيف يمكن أن يصبح اللامتناهي متناهياً هو على هذا النحو: إنه لايوجد شيء كاللامتناهي يكون أولاً وقبل كل شيء لامتناهياً ثم يتحول فيما بعد تحت ضغط الضرورة ليصبح متناهياً، لكنه هو بذاته Per se ومنذ البداية متناهٍ ولامتناهٍ في آن معاً! «إن تلك المشكلة التي ترتكز أساساً على افتراض وجود تعارض حاد بين اللامتناهي والمتناهي تحل بقولنا إن هذا التعارض فاسد، وأن اللامتناهي هو في الواقع، وعلى نحو أبدي، يخرج عن ذاته، وهو مع ذلك لايخرج عن ذاته»[1]. فهو يخرج عن ذاته بمقدار ما ينتج المتناهي، وهو لايخرج عن ذاته بمقدار ما يكون هذا المتناهي هو نفسه اللامتناهي لدرجة أن اللامتناهي يظل كما هو باقياً داخل ذاته.

٢٠٢ ـــ وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهي الفاسد، فإن الفكر في أرفع معانيه، يمكن أن يُتخذ مثالا (بل إنه المثال الوحيد) على اللامتناهي

---

(١) ولاس، المنطق، فقرة ٩٤ إضافة.

الحقيقي[1]. لأن الفكر الخالص على نحو ما وجدناه مثلا في المنطق، أعني بوصفه نسقاً للعقل، يعين ذاته ويحدد نفسه بنفسه ومن ثمّ فهو لامتناهٍ. فالفكرة لامتناهية، وهي تضع المتناهي، وهو الطبيعة، من ذاتها، دون أن تفقد لاتناهيها أو تخرج عن ذاتها لأن الطبيعة تظل هي الفكرة. والفكرة تصون نفسها في الطبيعة، فعلى الرغم من انتشارها في الطبيعة فإنها تظلّ هي هي باقية كما هي في ذاتها. والطبيعة هي المتناهي لأنها ليست الفكرة، أعني لأنها ما هو آخر بالنسبة للفكرة. ومع ذلك فالطبيعة هي اللامتناهي لأنها الفكرة (فقرة ١٥٨)، لأن ما هو آخر بالنسبة إلى الفكرة هو الفكرة نفسها. مثلما أن الآخر بالنسبة للشيء هو الشيء نفسه، ومن ثمّ فإن الفكرة هي المتناهي واللامتناهي معاً وهي بالتالي اللامتناهي الحقيقي، لأنها وحدة المتناهي واللامتناهي رغم إختلافهما.

القسم الثالث: الوجود للذات Being - for - self

٢٠٣ ــ اللامتناهي الحقيقي الذي وصلنا إليه يحدد ذاته بذاته. فلا شيء آخر يحدّه لأن آخره مُتضمن فيه. وهكذا فإن وجود اللامتناهي الحقيقي هو وجود في ذاته ولذاته.

إنه الوجود لذاته أو الوجود للذات **Being-for-self** والوجود للذات هو الوجود اللامتناهي.

٢٠٤ ــ إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث أي الوجود، والوجود المتعين والوجود لذاته رأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة هي الوجود اللامتناهي. فالدائرة الأولى هي دائرة الوجود الفارغ اللامشروط غير المتعين: مجرد خلاء. ثم دخل
الأولى هي دائرة الوجود الفارغ اللامشروط غير المتعين: مجرد خلاء. ثم دخل
السلب في قلب هذا الوجود الفارغ الخاوي، لكن السلب تعين وتحديد. فدخول السلب، إذن يحوّل الوجود إلى وجود محدد متعين. وهذا هو السلب الأول فالوجود هنا مسلوب فقط. وعلى هذا النحو يكون متعيناً. وهكذا نصل إلى المقولات التي تُعتبر

---

(١) كل موضوع في الكون هو في الواقع، بالطبع، مثل على أي مقولة (فقرة ١٦٩)، وبالتالي على هذه المقولة. لكن بعض المقولات يمكن انطباقها بوضوح على شيء جزئي معين في حين أن بعضها الآخر لايتضح فيها ذلك.. (١٦٩). وهكذا فإن العالم المادي هو في حقيقته الفكرة (١٥٨). لكن اندراجه تحت مقولات مثل: الآلية، والسبب.. إلخ، يكون أكثر وضوحاً. وتلك هي الحال هنا فكل شيء. يمكن أن يُتخذ مثلاً على اللامتناهي الحقيقي؛ لكن المثل الواضح الصريح هو الفكر. ولقد اعتاد هيجل أن يقدم أمثلة تجريبية للمقولات ويجب فهمه على هذا النحو باستمرار.

كلها تعبيرات مختلفة عن فكرة التعين: وهي الكيف، والحد، والتناهي: فهذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة الوجود بوصفه معيناً ومحدداً بآخر أي بما هو خارج عنه أعني أنها دائرة التناهي.

إن الآخر الذي يحدد الوجود هو مجرد السلب الذي دخل عليه. فالوجود المتعين يملك سلبه على صورة آخر يقف تجاهه، أمّا في مقولة الوجود لذاته فإن هذا الآخر قد أصبح مُتصاً بداخله. بمعنى أن الوجود والآخر متحدان الآن في هوية واحدة ـ وهكذا فإن الآخر بوصفه شيئاً يعارض الوجود قد أصبح هنا منفياً، فقد سُلبت آخريته، لأنه لم يعد الآن آخر الوجود وإنما متحداً معه فالوجود يتضمنه: فالآخر، الذي هو السلب، قد سلب هو نفسه وهذا هو سلب السلب أو كما يسميه هيجل «السلب المطلق absolute negation. وهذا السلب المطلق هو نفسه اللاتناهي؛ لأن ما نحن بصدده الآن هو الوجود الذي ليس له آخر خارج عنه يحده، فآخره الذي يحده هو ذاته فقط. وهو على هذا النحو محدد بذاته، متعين بنفسه، والمحدد بذاته هو اللامتناهي.

٢٠٥ ـ الفكر الخالص، أو الفكرة ، هو مثلنا على اللامتناهي الحقيقي. وهو كذلك، بالتالي، مثل على الوجود للذات: ويصبح هذا المثال أكثر صدقاً عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحاً عينية. وأعلى درجات الروح هي الوعي الذاتي أو الشعور بالذات. وتصل الفلسفة إلى هذه المرحلة حين يتخذ الفكر نفسه موضوعاً له. فالفكر في هذه الحالة بوصفه موضوعاً لنفسه هو من أجل ذاته أو موجود لذاته. فهو إذن الوجود للذات. وبالنسبة للفكرة الآخر هو الطبيعة وهي هنا مسلوبة أو منفية، اندمج في الفكرة وكفَّ عن أن يكون آخر. وهذا هو سلب السلب أو اللاتناهي أو الوجود للذات.

ولقد عبّر هيجل عن نفس هذه الفكرة حين قال إن الأنا هي المثال المباشر على الوجود لذاته. فأنا لست واعياً بالموضوعات الخارجية فقط، وإنما أنا على وعي بذاتي أيضاً، فأنا ذات تتخذ من نفسها موضوعاً، فأنا في هذه الحالة من أجل ذاتي أي أني موجود لذاتي فالأنا إذن وجود لذاته. أمّا الحجر فليس كذلك، إنه وجود بالنسبة إليّ، أي يوجد بالنسبة للفكر، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناهٍ، أمّا الأنا بوصفها وجوداً لذاته فهي لامتناهية.

إن هذا المثال هو في الحقيقة نفس المثال السابق، فعندما يُنظر إلى الأنا في المستويات العادية للشعور لاتكون وجوداً لذاتها فحسب ولا هي وجود للذات على

نحو كامل. لأن لها آخر هو اللاأنا يقع خارج ذاتها. لكن الأنا في أعلى مستويات الوعي أعني في ميدان الفلسفة تجد أن اللاأنا ليست إلاّ في ذاتها فحسب، أعني أن الطبيعة والعالم الخارجي ليسا شيئاً غير الفكرة، أعني أنها فكر. والفكر عندما يعي اللاأنا يعرف نفسه على أنه وعي ذاتي، إنه وعي الذات للذات، فهو الوعي الذاتي الخالص الذي يمتص الآخر في جوفه. إنه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحدّه، لأنه لايوجد حدّ خارجي يحدّه ولذا فهو الوجود للذات اللامتناهي الخالص.

والمقولة الأولى في هذه الدائرة هي مقولة الواحد.

(أ) الواحد The One

٢٠٦ ــ الوجود لذاته، بوصفه قائمًا في ذاته، فهو وحدة أو هو واحد. ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته على نحو خالص. أي ما يرتبط بذاته فقط ويستبعد أي علاقة بالآخر فهو كائن مفرد قائم بذاته. والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذي يستبعد كل علاقة بالآخر لأنه امتص آخره في ذاته. وبعبارة أخرى: في الوجود لذاته يُرفَع التمايز بين الذات والآخر، وإذا ما انمحى التمايز بـه، والتنوع، والكثرة على هذا النحو فإننا نصل إلى وحدة أعني واحداً.

٢٠٧ ــ في الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر، ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بشعاع من النور ينتقل من الوجود إلى آخره. ولكن في هذه الدائرة الجديدة يصبح الآخر مُمتصاً داخل الوجود. فبدلاً من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات. فشعاع النور يعود هنا إلى نفسه ويرتدّ إلى مصدره واستناداً إلى هذه الصورة أطلق هيجل اسم «الانعكاس داخل الذات» على الوجود لذاته. ولهذا السبب فإن الواحد، على الرغم من أنه وحدة، فليس بالإمكان أن ننظر إليه على أنه وحدة فارغة، لأن الوحدة الفارغة تماماً كالوجود الخالص ليست كلاً موحّداً Unit لأن الكل الموحّد الحقيقي يتضمن التقوّم بالذات، كما يتضمن الاستقلال عن أي شيء آخر غير الذات. ونحن نجد أمثلة لهذا الاعتماد على الذات وحدها في الذرات أي الوحدات التي عدها «ديمقريطس» أساساً للعالم. ولهذا السبب قال هيجل إن المذهب الذري هو الفلسفة التي تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته، فالذات نهائية ومطلقة وغير قابلة للقسمة، فكل وحدة منها مطلقة لأنها لاتنشأ من شيء آخر غير ذاتها ولاتعتمد على شيء آخر وإنما تقوم بذاتها بوصفها وحدة وواحداً حقيقياً. فمعنى أنها لاتقبل القسمة هو أنها لاتعتمد

على أجزاء تتألف منها وأنها ليست تجميعاً لكثرة. إنها واحد خالص. وفكرة الواحد المجرّد، أي فكرة الواحد الذي ليس كثيراً، هي التي يجعلها هيجل مضمون هذه المقولة فالذرة هي وحدة حقيقية، أو واحد مجرّد لأنها لاتعتمد على الكثرة أيّاً كانت، إنها لاترتبط بالكثرة التي تُعتبر بالنسبة لها آخر، وإنما ترتبط بذاتها فحسب. ومن ثم فالعلاقة بالذات أو الانعكاس على الذات الذي وجدناه في الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد وإلاّ فقد نتساءل لماذا لم يُستنبط الواحد من قبل في مرحلة سابقة في المنطق. إذْ يمكن أن يقال مثلا أن الواحد كان يمكن أن يُستنبط من الصيرورة مباشرة على اعتبار أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم. بل يمكن أن يُقال أيضاً أن الواحد كان يجب أن يُستنبط من الوجود الخالص لأن الوحدة هاهنا أيضاً وحدة فارغة. لكن الواحد ليس مجرد وحدة، إنه كل واحدٌ **Unit**، إنه وجود مطلق، وصفة الاطلاق تتضمن التعين الذاتي الذي لايظهر إلاّ هنا مع مقولة الوجود للذات.

٢٠٨ — ومن الواحد يخرج الكثير.

(ب) الكثير **The Many**

والكثير هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية للواحد هي علاقة سلبية. ويقصد هيجل « بالعلاقة السلبية Negative relation » علاقة بالآخر أي علاقة بالوجود الذي ينفي آخره، فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخره في داخله. فالوجود قد أصبح وجوداً لذاته عن طريق إمتصاص آخره، فالعلاقة الذاتية هنا هي إذن علاقة بآخر وهذا الآخر داخلي فيه، ولكنه بما أنه آخر فهو خارجي عنه أيضاً لأن الآخر يعني دائمًا أنه خارجي. ويمكن أن نشرح نفس الفكرة بطريقة أخرى على النحو التالي: عندما نقول عن الواحد أنه مرتبط بذاته، فهذا يعني أن الواحد مرتبط بالواحد، وهذا يتضمن تمايزاً بين الواحد المرتبط والواحد المرتبط به «فالواحد يميز نفسه من نفسه. إنه ينبذ نفسه من نفسه على حد تعبير هيجل أو «هو يطرد نفسه بنفسه» وهكذا ينشق الواحد إلى كثرة من الآحاد أعني هكذا تظهر الكثرة. فالواحد ينبذ الواحد من ذاته ويضعه خارج ذاته. والواحد الذي يُنبذ متميز عن هذا الذي ينبذ. فهاهنا واحدان، وبما أن كلاً منهما ينشطر إلى إثنين وهكذا إلى ما لاحدّ له، فإننا نصل إلى كثرة غير محدودة.

٢٠٩ — ومن هنا ننتقل إلى:

(ج) الطرد والجذب Repulsion & Attraction

استبعاد الواحد لنفسه هو **الطرد**. إنه ذلك العنصر من التمايز بين الآحاد الذي يحتفظ بانفصالها. فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته والواحد لايحتفظ بهويته الذاتية ولايستمر في واحديته إلاّ بفضل استبعاده للآخر. فكل واحد يستبقي نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الآحاد الأخرى ويؤكّد الحدود بينهما.

ولكن الكثير هو أيضاً واحد كالآخر فكل منها واحد ومن ثم فهي كلها واحد ونفس الشيء، أعني أنها كلها متحدة. ورابطة الهوية هذه الموجودة بين الآحاد هي العنصر المضاد لذلك العنصر الخاص بالتمييز والاستبعاد المتبادل الذي أطلقنا عليه اسم الطرد: ومن هنا فرابطة الهوية هذه تُسمى بالجذب. وينبغي علينا ألاّ نظن أن هيجل هنا يحاول أن يستنبط قوى الطرد والجذب الفيزيائية. صحيح أن الأسماء التي يستخدمها هي أسماء فيزيقية مستعارة لكنها رمزية فحسب، فالطرد لايعني هنا سوى أن الآحاد يستبعد كل منها الآخر في حين أن الجذب يعني أن هذه الآحاد هي في الوقت نفسه متحدة. فالطرد هو الاستبعاد المتبادل للآحاد حين تؤكد **اختلافها**. والجذب هو الاندراج المتبادل بينها أو **الهوية** التي توحدها.

الفصل الثاني

الكم

QUANTITY

٢١٠ ــ وصلنا في نهاية الفصل السابق إلى مقولتي الجذب والطرد، وتلك هي النقطة التي نرتكز عليها الآن، فمن هاتين المقولتين سوف نستنبط الدائرة التالية: دائرة الكم. ويسير الاستنباط على النحو التالي:

رأينا أن الآحاد الكثيرة متحدة بعضها مع بعض (فقرة ٢٠٩) فالطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر، وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الثاني فإن علاقته بذلك الواحد هي علاقة بنفسه، ولكن العلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب، وبالتالي فالجذب والطرد متحدان. وإذا كان يبدو في هذا القول شيء محير فسوف نكرره بعبارة أخرى. إن الآحاد يرتبط أحدهما بالآخر على نحوين. فمن جهة أولى كل واحد يختلف عن الآخر وهذا هو الطرد، ومن جهة ثانية كل واحد يتحد مع الآخر وهذا هو الجذب.

فلو كان لدينا مجموعتان من الآحاد فسوف تكون العلاقة بينهما، بما أنهما مختلفان، علاقة طرد. ولكن بما أنهما متحدان فستكون علاقة المجموعة الأولى بالمجموعة الثانية عبارة عن علاقة المجموعة الأولى بنفسها، فهي إذن علاقة الذات بنفسها أعني علاقة ذاتية وهذا هو الجذب. ومن ثمّ فالعلاقة بين أي مجموعة من الآحاد هي في آن واحد علاقة طرد وجذب في نفس الوقت. ومن ثم فالطرد والجذب متحدان. وعلاقة الواحد بالواحد الآخر (الطرد) ليست سوى علاقته بنفسه (الجذب) ومن هنا فقد ذابت الثنائية بينهما في وحدة عليا. وهذه الوحدة بين الطرد والجذب هي الكم.

ويمكن أن نفهم العبارة الأخيرة فهي أوضح لو تذكرنا أن الطرد أو الجذب هما على التوالي: الكثير والواحد، فالطرد هو لحظة الفصل والاختلاف، وهذا هو مبدأ الكثرة. والجذب هو علاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية وهذا هو مبدأ الواحد. ومن ثمّ فبدلاً من أن نقول إن الكم هو وحدة الطرد والجذب نستطيع أن نقول إنه وحدة الكثير والواحد.

ويمكن أن يُفهم ذلك بسهولة لأن الكم ليس كثرة مجردة ولا وحدة مجردة إنه كثرة في وحدة. فالخط المستقيم مقياس من ناحية الكم عندما نقول أن طوله اثنتا عشرة بوصة. فهو من ناحية خط واحد ولكنه يتكوّن من ناحية أخرى من بوصات كثيرة. وكومة القمح عبارة عن كومة واحدة، ولكنها تتألف من حبات كثيرة. وليست فكرة الواحد وحدها ولا فكرة الكثير وحدها هي التي تكوّن فكرة الكم بل لابدّ لتكوين معنى الكم من توحيد الكثرة والواحد، فالكم عبارة عن مجموعة من الوحدات unit، وحدات كثيرة في مجموعة واحدة.

٢١١ ــ لابدّ أن يكون هناك عناد متبادل (طرد) وإلاّ فلن يكون ثمة كثرة ولا كم. ولابد أيضا من وجود هوية (جذب) فالمجموعة، أو الكم، يمكن فقط أن تتألف من أجزاء بينها عنصر مشترك أعني بينها هوية؛ فلا نستطيع مثلاً أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان. في حين أننا نستطيع، بالطبع، أن نجمع بين إنسان وقوة ونجم ونقول عنها أنها كم من أشياء، ولكنها عندئذ ستكون كلاً من أشياء وتلك الهوية. ولاشك أننا نستطيع، بهذا المعنى، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان ونقول عنهما إنهما كم من أشياء (أعني أنهما اثنان) لكننا لانستطيع أن نفعل ذلك إلاّ بسبب هويتها «كأشياء» أو بسبب «الجذب» بينها كما لابدّ أن يقول هيجل.

٢١٢ ــ استنبطنا مقولة الكم إذن على أنها اتحاد الواحد والكثير أو وحدة الطرد والجذب. ولكن هناك ملحوظة أخرى هامة هي أن الجذب والطرد بوصفهما آخر مقولات الكيف تتضمنان سائر المقولات السابقة عليهما أي الكيف كله، وإنعدام الجذب والطرد يعني إذن انعدام الكيف. ولقد سبق أن رأينا في الاستنباط السابق للكم إنعدام الطرد والجذب وإنصهارهما، لأن الجذب يتحوّل إلى ضده وهو الطرد، فيصبح بذلك اللاجذب فهو يناقض نفسه، ويلغي ذاته. والطرد بالمثل يلغي نفسه لأنه كالجذب وبالتالي فهو يناقض نفسه، وما دام الجذب والطرد يحذفان هكذا، وما داما يحتويان في جوفهما على الكيف كله فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه، وتكون النتيجة التي نصل إليها وجود غير كيفي وهذا هو الكم. فالكم لايهتم بالكيف والكيف كما أشرنا من قبل (فقرة ١٨٦) هو لون من ألوان التعين يتحد مع الوجود الذي يعينه. ولكن الكم خارجي عن وجود الشيء فإذا تحدثنا عن الكم فليس هناك أهمية على الإطلاق أن يكون للأشياء التي لها كم هذا الكيف أو ذاك. فعدد من الخيول وليكن خمسة يظل هو هو سواء أكان لونها بنياً أو أبيض أو أسود، والميل يظل ميلاً كما هو سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاك برق.

إننا حين نغير كيف الشيء يتوقف عن أن يكون ما هو، لكنا إذا غيرنا الكم فإنه لايغير الشيء من أي وجه. وهكذا فإن الكم خارج عن وجود الشيء كما قلنا وهو لايهتم بالكيف فالكم غير كيفي.

٢١٣ ـ ولقد سخر بعض النقاد من هيجل لاستنباطه الكم على أنه اللاكيف not-Quality[1]. فقد ظنوا أن استنباط الكيف عند هيجل يعني أن الكيف يلغي نفسه، ومن ثمّ يكون أمامنا «اللاكيف». وهذا اللاكيف هو الكم. ولاشك أن مثل هذا الاستنباط خلف محال absard. فالحصان ليس خنزيراً، لكن استنباط اللاخنزير ليس كاستنباط الحصان. وعلى ذلك فليس النقد صواباً، لأن هيجل لم يستنبط الكم على أنه اللاكيف، ولكنه استنبطه على أنه اتحاد الجذب والطرد، وقد بيّنا في عرضنا السابق أن هذا الاتحاد يتضمن حياده بالنسبة للكيف.

٢١٤ ـ الكم، كغيره من المقولات، تعريف للمطلق. والقول بأن المطلق هو الكم هو، بصفة عامة، كما يقول هيجل، وجهة نظر المذهب المادي. والكم، بالطبع، بما أنه مقولة فهو فكرة خالصة. لكن المادة هي بالضرورة عملية التخارج Externalization أو الشكل الخارجي لهذه المقولة. فالكم هو مقولة التخارج؛ لأن ماهية الكم ذاتها تعني أن أجزاءه إنما توجد بعضها خارج بعض. وهذه الخارجية أو خروج الأجزاء بعضها عن بعض هي أيضاً السمة الرئيسية للمادة، فالمادة هي مقولة الكم وقد أصبحت موضوعاً للحس. وتعريف المادي المذهب للمطلق بأنه المادة يعني أن الكم يعبّر عن الطابع الماهوي لهذا المذهب.

٢١٥ ـ وتقع مقولات الكم في ثلاث دوائر هي: الكم الخالص. والكمية، والدرجة.

القسم الأول: الكم الخالص

PURE QUANTITY

تشتمل هذه الدائرة على مثلث واحد يتألف من مقولات ثلاث:

(أ) الكم الخالص:

٢١٦ ـ الحديث عن الكمية هنا حديث سابق لأوانه وهو توقع غير

(١) انظر مثلا كتاب ماكينتوش Mackintosh «هيجل والهيجلية» ص ١٥٤.

مشروع. ولكننا لكي نوضح الفكرة للقارىء فلابدّ أن نفرّق بين الكم الخالص والكمية: فالكمية هي الكم المحدد مثل: عشرة أميال، خمس دقائق، عشرون خنزيراً، مائة درجة من الحرارة. أمّا الكم الخالص فهو كم غير محدود لم يقطع بعد إلى كميات. وبالتالي فالمكان بصفة عامة كم خالص، ولكن حين نجتزىء من المكان مقداراً محدداً وليكن خمسين قدما فإننا نصل إلى الكمية. الكم الخالص ليس بالضرورة لامتناهياً مثل المكان والزمان، ولكنه غير محدد فحسب. فليس هنا في الواقع عدد لامتناهٍ من الناس. ولكن الناس عدد غير محدد له سمة الكم الخالص: اقتطعْ منهم عدد معين، خمسون رجلا مثلا أو مائة رجل تصل إلى الكمية.

ونحن في هذه المرحلة الحالية ندرس الكم الخالص غير المحدد أعني الكم بصفة عامة. وهذا هو كل ما وصلنا إليه في هذه المرحلةِ من سير الجدل فلم نصل بعد إلى فكرة الكميات المحددة. والكم الخالص هو وحدة الطرد والجذب.

(ب) المقدار المتصل والمنفصل Continuous Discrete Magnitude

٢١٧ ــ للكم مصدران هما هوية الآحاد، وهذا هو الجذب ثم اختلاف الآحاد وهذا هو الطرد ونحن إذا ما نظرنا إلى الكم منِ زاوية الجذب بدا لنا كمّا «متصلا»، وإذا نظرنا إليه من زاوية الطرد وجدناه منفصلاً.

الكم هو بالضرورة سلسلة من الآحاد أو الوحدات Units. فهو: واحد، وواحد، وواحد. الخ. والقول بأن هذه الآحاد تشكّل وحدة (الجذب) يسمح لنا بالانتقال من واحد إلى آخر، ويؤلف منها كلاً متصلاً. ومثل هذا الكم هو الكم المتصل أو **المقدار المتصل**. والقول بأن هذه الآحاد مختلفة (الطرد) ينفصل بعضها عن بعض يقدّم لوناً متمايزا من الكم هو **المقدار المنفصل**.

٢١٨ ــ وينبغي علينا ألاّ نفترض أن لدينا نوعين مختلفين من المقدار: الأول هو الكم حين يكون متصلا، والثاني: الكم حين يكون منفصلا. وذلك لأن كل كم هو في نفس الوقت متصل ومنفصل معاً. فلا معنى مثلا للسؤال عن المكان هل هو متصل أو منفصل: إنه هذا وذاك. إنه متصل لأن كل جزء منه يلحق بالآخر. وهو منفصل لأنه مؤلف من أجزاء كالبوصات والأقدام. . الخ.

المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن الواحد منها الآخر بالضرورة. فالكم المتصل هو بالضرورة كم منفصل والعكس بالعكس، لأن اتصاله يعتمد على إنفصاله. فالإتصال لايُدرَك إلاّ بوصفه إتصال آحاد منفصلة إذْ من الواضح أنه يعتمد على عدد من الآحاد المنفصلة (الانفصال) يمكن أن يكون بينها إتصال أعني

أن الاتصال لايمكن تصوره إلاّ على أنه إتصال (آحاد) منفصلة. وواضح كذلك أننا نستطيع أن نقسم أي نقطة إلى آحاد منفصلة لأنها عبارة عن سلسلة واحدة متصلة. فلكي يكون لدينا كم لابدّ أن يكون اتحاد أو اتصال إلى جانب إختلاف أو إنفصال. فإذا أخذنا إنساناً وبقرة ونجماً وآلة موسيقية حصلنا على كمية من الأشياء. وكونها جميعا أشياء فهي متحدة وهذا هو جانب الوحدة (أو الهوية) فيها. فهي لأنها أشياء كثيرة عبارة عن مقدار متصل. وهي لأنها أشياء كثيرة مختلفة فهي مقدار منفصل. فعشرة أقدام من المكان متصلة، لأن الأقدام العشرة كلها متحدة فهي كلها مكان. لكنها منفصلة لأنها تنقسم إلى عشرة أقدام منفصلة.

٢١٩ ــ ولقد أراد هيجل بقوله إن الكم متصل ومنفصل في وقت واحد، أن يجد حلاً للغز زينون حول إمكان قسمة الزمان والمكان إلى مالانهاية. فقد بينّ زينون أننا إذا قلنا عن المكان مثلاً إنه قابل للقسمة إلى ما لانهاية، فهذا يعني أن أي كم متناهٍ (كعشرة أقدام) لابدّ أن يضم عدداً غير متناهٍ من الأجزاء.

وهذا تناقض. وإذا قلنا من جهة ثانية إن المكان لايقبل القسمة إلى ما لانهاية فهذا يعني أنه مؤلف من وحدات غير قابلة للقسمة، وأن لكل وحدة كمًا معيناً. ولكن القول بأن ما له كم هو غير قابل للقسمة متناقض أيضاً.

ولكن السؤال: هل المكان مؤلف من وحدات لاتقبل القسمة أم أنه قابل للقسمة إلى ما لانهاية هو كالسؤال اللامعقول: هل المكان متصل أو منفصل، فالسؤال يفترض أنه إمّا أن يكون هذا أو ذاك بينما هو في الواقع الأثنان معاً. فلو كان المكان منفصلاً أعني منقسمًا إلى وحدات منفصلة فلابدّ في هذه الحالة أن يتألف من وحدات لاتقبل القسمة. وإذا كان المكان متصلاً فإنه في هذه الحالة سينقسم إلى ما لانهاية. وكل فرض من هذين الفرضين صحيح، لكنه ليس وحدة الحقيقة كلها، لأن الحقيقة الكاملة هي أن المكان كم والكم هو اتحاد بين الاتصال والانفصال.

٢٢٠ ــ والكمية تختلف كما سبق أن ذكرنا عن الكم من حيث أنها محدودة، ومن هنا فلكي نحصل على الكمية لابدّ من إدخال عامل التحديد أو وضع الحدود للكم، فالمكان بصفة عامة كم، ولكن قدراً محدوداً من المكان كعشرة أقدام بغير كمية. ومن هنا فإن الانتقال إلى الكمية يجب أن يتم بواسطة مقولة.

(ج) تحديد الكم **Limitation of Quantity** لكن يجب ألاّ يدخل الحد على الكم من خارج، بل لابدّ من استنباطه من المرحلة التي وصلنا إليها بالفعل. فكيف يحدث

ذلك؟ واضح أن فكرة الحد مُتضمنة فيما هو أمامنا الآن: فعلى الرغم من أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن كل منهما الآخر فإنهما متمايزان. ولكن كل تميز يتضمن حداً، فضلا عن أن هذا الحد هو الذي نحتاج إليه. إن كمية ما ولتكن عشرة أقدام من المكان هي مقدار يُنظر إليه على أنه منفصل عن بقية المكان، أمّا بقية المكان على طرفي هذا المقدار فهي متصلة إلى ما لانهاية. فالحد عند طرفي هذا المقدار يظهر التمايز بين المقدار، بوصفه كمًّا منفصلاً، وبين الكم المنفصل الخارج عنه. ففكرة الحد مُتضمنة إذنْ في التمييـز بين الانفصال والاتصال. وكل المطلوب أن نجعل الضمني يظهر إلى العلن. ويمكن الآن أن نلخص الاستنباط على الوجه التالي:

لقد ظهر الكم في سير الجدل من الواحد: والواحد يمتدّ خارج ذاته ليصبح آحاداً كثيرة إلى ما لانهاية (٢٠٨). وهذه الآحاد الكثيرة هي متصلة ومنفصلة في آن واحد. وبفضل اتصالها نستطيع أن نأخذ أي عدد من الآحاد معاً وليكن عشرة مثلاً وبواسطة انفصالها نستطيع أن نفصل هذه الآحاد عن غيرها فنحصل على الكمية. وهذا الفصل هو تحديد الكم.

القسم الثاني: الكمية

Quantum

(أ) الكمية:

٢٢١ ــ الكم المحدد على هذا النحو يصبح كمية، فالكمية هي كم معينٌ بينما الكم الخالص هو كم غير معين. وها هنا يتم تقدم شبيه بالتقدم الذي نقلنا من الوجود الخالص إلى الوجود المتعين. فلقد كان الوجود الخالص غير محدد لكننا وجدنا بداخله عنصر السلب والتحديد أو الحد الذي جعله وجوداً متعيناً. ولقد كان الكم الخالص، بالمثل، غير محدد إلّا أن دخول عنصر السلب أو الحد إليه جعله كما معيناً أو كمية. وعوامل الانفصال والاتصال تصبح في دائرة الكمية.

(ب) المجموعة والوحدة Sum & Unity

٢٢٢ ــ كل كمية عبارة عن مجموع أو كثرة أو تعدد. وهي من هذه مجموع أو جملة Sum؛ مجموعة من الآحاد الكثيرة وهذا هو وجه الانفصال. ولكن مجموع الآحاد من جهة أخرى يؤلف، بما أنها متصلة، وحدة Unity من حيث أنها

كمية واحدة. وهاتان اللحظتان، المجموع والوحدة، تتضمن الواحدة منها الأخرى بالضرورة فهما أشبه بالمقدار المتصل والمقدار المنفصل، وإذا نظرنا إليهما من هذه الزاوية أي من حيث أنهما متحدان ولاينفصلان فإننا نحصل على:

(ج) العدد **Number**

٢٢٣ ـ عوامل المجموع والوحدة هي على وجه الدقة العوامل التي يتألف منها العدد. فلكي نفكر في العدد ٧، مثلاً، لابدّ أن نأخذ أولاً **مجموعة** من الآحــاد أو جملة من سبع وحدات ولابدّ أن ننظر إليها بعد ذلك على أنها وحدة أو مقدار واحد، وهذا هو الذي يعطينا العدد.

وتعتبر مقولة العدد من هذه الزاوية التعبير الكامل عن الكمية. ويمكن أن نتصور ذلك من القول بأننا نستطيع بواسطة العدد أن نقيس، أي نضع الحدود والتخوم للكم. فلو كان لدينا عدد غير معين من الناس قلنا إننا بصدد كم خالص وعندما نعدهم يؤلفون كما محدداً أعني كمية. وهكذا فإن العدد هو التعبير الصحيح عن الكمية أو المقدار.

القسم الثالث

الدرجة Degree

٢٢٤ ـ الكمية هي مقدار إمتدادي Extensive(*) أي أن الوحدات التي تتألف منها يوجد بعضها خارج بعض؛ ففي عشرة أقدام من المكان نجد أن كل قدم يقع خارجاً عن بقية الأقدام، وفي مجموعة من البشر تؤلف مائة رجل نجد أن كل واحد منهم منفصل عن الآخرين. وفي المتوالية الحسابية (العددية) نجد أن كل عدد خارجي عن الأعضاء الأخرى في المتوالية. ولكننا الآن ننتقل إلى نوع من الكم لانجد فيه هذا التخارج.

إن الكمية هي كم خالص أضيف إليه الحد: فالحد في الكمية هو الذي يعطينا خصائصها النوعية. وهكذا فإن حدّ العدد عشرة هو الواحد العاشر وحدّ

(*) المقدار الامتدادي Extensive magnitude هو المقدار الذي يدرس كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس A unit كما هي الحال في قياس الخطوط بالمتر مثلا وهو غير المقدار التعدادي الذي يدرس الكميات التي يكون أعضاؤها بنوداً منفصلة يمكن أن تعد (المترجم).

العدد مائة هو الواحد المائة. . الخ. وبما أن الآحاد جميعاً متشابهة ومتحدة فإن جميع الآحاد في الكمية متحدة مع الواحد الأخير الذي يؤلف الحد، أي أنها تختفي فيه وتتحد به. وهذا يعني أنها كلها كامنة فيه وأنه قد امتصها في جوفه وعلى ذلك فإن الحد أو الواحد الذي يؤلف الحد يتحد مع مجموعة الكمية كلها. ويعطينا ذلك فكرة كمية لاتوجد فيها الآحاد المنفصلة على صورة تخارج يقع كل واحد خارج الأخر وخارج الحد، ولكنها كلها تدخل في الحد نفسه وتمتص داخل وحدته البسيطة، ومثل هذه الكمية هي المقدار الكثافي Intensive Magnitude(*) أو الدرجة Degree.

٢٢٥ ـ وكما أن عشرة أمتار من المكان، وعشرين رجلا. . الخ هي أمثلة للمقادير الامتدادية فإن مئة درجة من الحرارة أو هذه الدرجة أو تلك من لمعان الضوء أو هذه الدرجة أو تلك من شدة اللون أو الصوت هي أمثلة للمقدار الكثافي أو الدرجة. وعلى ذلك فسوف نجد لو تأملنا مائة درجة من الحرارة أنها تقابل وصفنا للمقدار الكثافي في الفقرة السابقة. إن أمتار المكان يوجد أحدهما خارج الأخر، أمّا درجات الحرارة فإن الدرجة ٩٩، و٩٨. . الخ لاتوجد متخارجة بحيث تكون الواحدة منها إلى جانب الأخرى، فالدرجة الأخيرة هي حد بقية الدرجات فهي تمتصها جميعا. وهنا نجد أن الحد، أعني الدرجة المائة تتحد في هذه الحالة مع الكمية كلها.

المقدار الإمتدادي هو التعدد والكثرة، فهو في ذاته متعدد أمّا المقدار الكثافي فهو ليس كثيراً ولامتعدداً في ذاته، ولكنه وحدة غير متمايزة أو تحدد بسيط.

٢٢٦ ـ رأينا أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل ليسا نوعين من المقدار يمكن للواحد منهما أن يوجد بدون الأخر، ولكن كلًا منهما يستلزم الأخر، فللمقدار إذنْ جانبان: جانب الاتصال وجانب الانفصال. وقلْ مثل ذلك في المقدار الامتدادي والمقدار الكثافي، فكل منهما يتضمن الأخر ويتحد به رغم تمايزه عنه. ومن ثم فكل مقدار هو إمتدادي وكثافي معاً. يمكن البرهنة على ذلك بالملاحظة الآتية: المقدار الكثافي متحد مع الواحد الذي هو حد، لأن هذا الواحد يدمج بداخله جميع الآحاد الأخرى في حالة المقدار الكثافي. فالدرجة العشرون تحتوي في

(*) المقصود بالمقدار الكثافي «الشدة» في الوجود ولهذا اعتبره كانط مرادفاً للوجود أو الواقع Reality، فالشيء كلما عظم دفعه وشدته عظم وجوده كما هي الحال مثلاً في إرتفاع الصوت أو انخفاضه أو الإحساس حين يكون ضعيفاً أو قوياً (المترجم).

داخلها على الدرجات التسع عشرة الأخرى، على الرغم من أن هذه الأحاد هي في نفس الوقت خارجة أيضاً عن الواحد الذي هو حد. لأنه بالرغم من أنها ممتصة في الواحد الحد فإنها لم تُعدَم فيه لكنها ماتزال حقيقية وهذا يعني أن لها وجوداً فعلياً خاصاً بها بمعزل عن الواحد الحد، فهي إذن مختلفة ومتميزة عنه، أعني أنها آخر بالنسبة له. والقول بأنها أخر بالسبة له على هذا التحو وأنها توجد بمعزل عنه ومتميزة عنه يعني أنها خارجية بالنسبة إليه (وهي بالطبع ليست خارجية في المكان لكن في الفكر). وعلى هذا النحو فإن الآحاد خارجية بالنسبة للحد وبالنسبة إلى بعضها بعضاً. وإذا ما كانت تتألف على هذا النمط فهي إذن مقدار إمتدادي. ومن ثم فالمقدار الامتدادي والمقدار الكثافي متحدان.

ويرى هيجل أن الوزن والحرارة، والضوء، والصوت. . إلخ هي أمثلة لهذه الوحدة أعني لهوية هذين اللونين من المقدار، فإذا نظرنا إلى كتلة ما على أنها عدد من الأطنان، والأرطال، والأوقيات. . إلخ، فهي في هذه الحالة مقدار امتدادي لكن إذا نظرنا إليها بوصفها تحدث ضغطاً فهي مقدار كثافي، لأن كمية الضغط درجة. وكذلك الأمر بالنسبة للحرارة فإن لها درجة. ولكنها تصبح مقداراً إمتدادياً حين تعلن عن نفسها وتنتشر في المادة المرتفعة الحرارة. وهكذا فإن درجة الحرارة العالية (المقدار الكثافي) تعبِّر عن نفسها عن طريق عمود طويل من الزئبق في الترمومتر (المقدار الامتدادي).

وبعبارة أخرى فإن أي زيادة في الدرجة يصاحبها زيادة مقابلة في الكم الامتدادي. وبالمثل فإن الصوت العالي هو درجة يظهر بوصفه كمًا امتدادياً في العدد الكبير من الذبذبات.

٢٢٧ ــ وتقع دائرة الدرجة في ثلاث مقولات هي: (١) الدرجة (٢) التقدم الكمي اللامتناهي. (٣) النسبة الكمية.

(أ) الدرجة Degree

٢٢٨ ــ لقد سبق أن فسّرنا، الآن توّاً، مضمون ومعنى استنباط مقولة الدرجة. ولهذا فإننا نستطيع أن ننتقل إلى:

(ب) التقدم الكمي اللامتناهي. . Quantitative Infinite Progress

٢٢٩ ــ سبق أن رأينا أن الكمية تتشكل حين نضع حداً، داخل الكم المتصل غير المحدد. والدرجة هي أيضاً كمية. فالدرجة العشرون، مثلاً، هي كم

معين ومن ثم فهي كمية، ولكن مفهوم الدرجة يعتمد على عامل الاتصال الذي يجعل الواحد الذي يؤلف الحد يتحد مع بقية الآحاد.. فواحد، واثنان، وثلاثة.. إلخ حتى نصل إلى العدد العشرين تتحد كمها مع الآحاد بعد الحد، ؛ أعني مع واحد وعشرين، واثنين وعشرين.. وإلخ. وهكذا يتحطم الحد ونستطيع تجاوزه.

على هذا النحو يتحطم الحد وتنتقل الكمية خارج حدوده أعني إلى الكم اللامتعين، إلاّ أن هذا الكم اللامتعين يعود ويصبح بالضرورة كمية. ولقد سبق أن رأينا في الفقرة (٢٢٠) كيف يسير الجدل بحيث يتحول الكم اللامتعين بالضرورة إلى كمية. وهذه الكمية الجديدة تجاوز حدها أيضا وتتحول إلى كم غير محدد ليعود فيصبح كمية ثالثة وهكذا الى ما لانهاية. وهذه السلاسل اللامتناهية تؤلّف التقدم الكمي اللامتناهي.

٢٣٠ ـ إن الجدل هنا شبيه بالجدل الذي قادنا إلى اللامتناهي الكاذب في دائرة الكيف. فلقد رأينا هناك أن الشيء يتحوّل إلى آخر إلى مالانهاية. وهنا نجد الكمية تتحوّل إلى كمية أخرى إلى ما لانهاية. وهنا لو كان الشيء متناهياً وكان الآخر لامتناهياً، وكان اللامتناهي يتحوّل ليصبح شيئاً متناهيا. وهنا أيضاً نجد أن الكمية تصبح كمّا لامتناهيا غير محدود. لكن هذا اللامتناهي كاذب أو فاسد لأنه يتحوّل إلى متناهٍ جديد (١) فالكمية الأولى تحده، وهو لأنه لا متناهٍ ضد متناهٍ فهو محدود بالمتناهي. ولأنه (٢) يظهر باستمرار كحد جديد داخل هذا الكم غير المحدد.

وهكذا فإن التقدم الكمي اللامتناهي ليس هو اللامتناهي الحقيقي وإنما هو اللامتناهي الكاذب، إنه تأرجح مستمر بين تجاوز الحد وظهور حد جديد نتجاوزه مرة أخرى، وهكذا إلى الأبد دون أن نصل إلى اللامتناهي على الاطلاق. فهو ليس وجوداً قط، وإنما ينبغي أن يوجد فحسب. إنه تطلع لايتحقق أبداً. ويلاحظ هيجل هنا أيضاً ما لاحظه بالنسبة إلى اللامتناهي الفاسد في دائرة الكيف ويرى أننا لسنا بصدد سمو حقيقي وإنما بصدد تكرار مملٍ لامعنى ولانهاية له. وهنا نرى كيف أن كل كم فهو لابدّ أن يتجاوز حدوده باستمرار، ونحن نعرف تجريبياً أننا لانستطيع أن نضع حداً أخيرا للكم، لأن وراء كل حد يوجد كم آخر، ومن ثم فأي حد يمكن تصوره للمكان لابدّ من تصور مكان وراءه، إلاّ أن الجدل لايرينا هذه الحقيقة تجريبياً وإنما يكشف عنها بالضرورة المنطقية: إنها تكمن في نفس فكرة الكم التي تجاوز نفسها. فالمعنى الحقيقي للكم يتضمن أن كل مقدار يجب أن يتجاوز نفسه إلى مقدار آخر.. وهكذا إلى مالانهاية. إنها طبيعة جوهرية للكم أن

يقذف بنفسه باستمرار فيما وراء ذاته، وهو لايفعل ذلك فحسب، بل لابدّ له أن يفعل ذلك أيضاً وذلك هو ما نقصده بالكم.

۲۳۱ – هذا اللامتناهي كاذب ولكنه هو نفسه اللامتناهي الكاذب أو الفاسد الذي سبق أن رأيناه في دائرة الكيف، فخطوات المنطق الهيجلي تتقدم ولايمكن بالتالي أن تعود بنا القهقرى إلى مقولة سابقة. فقط كان اللامتناهي الأول كيفياً بينما هذا الأخير كمي. واللامتناهي الأول كان يعني أن كيف شيء ما يتعين بشيء آخر، وهذا بآخر، بحيث لايكتمل أبداً التعين الكيفي للشيء الأول. أمّا اللامتناهي الكمي فهو يعني أن الكم بوصفه منفصلاً ومستقلاً عن الكيف فإنه يتجاوز نفسه إلى ما لانهاية.

(ج) النسبة الكمية **Quantative ratio**

۲۳۲ – وصلنا، إذن ، إلى الكمية التي تتحول باستمرار إلى كمية أخرى، ثم إلى كمية ثالثة وهكذا ينتج تسلسل لامتناه، ورأينا أن هذا اللامتناهي هو كاذب لأنه سالب Negative فهو غير متناهٍ فحسب not-Finite. ويتم الانتقال إلى اللامتناهي الحقيقي هنا كما تمّ في دائرة الكيف تماما. فهناك كان الشيء يتحوّل إلى شيء آخر باستمرار. ولكن الآخر كان يتحد مع الشيء الأول أي أن تعين الشيء الأول بواسطة الأشياء الأخرى يعني أن الشيء الأول يعين نفسه بنفسه. وهذا التعين الذاتي هو اللامتناهي الحقيقي في دائرة الكيف. ونحن نجد هنا أن الكمية تتحوّل إلى كمية أخرى ولكن الكميات هنا تتحد بفضل مبدأ الاتصال. فالكمية فـي تحولها إنما ترتبط بنفسها فقط وبذلك نحصل على النسبة الكمية. لأن المفهوم الذي وصلنا إليه يملك جانبين: فهو: (١) يمثل كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى من جهة (٢) وهو من جهة ثانية كمية واحدة تتألف من اتحاد الكميتين. لكن هذين الجانبين متحدان بدورهما، لأن الجانب الثاني أي الكمية الواحدة هو نفسه الجانب الأول أي جانب الكميتين ما عدا أنهما انصهرتا في وحدة واندمجتا في كمية واحدة. وهنا نحصل على معادلة: نجد في الطرف الأول من هذه المعادلة كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى، ونجد في الطرف الثاني منهمـا كمية واحدة. ويعطينا ذلك النسبة الحسابية، فإذا أخذنا النسبة ٦:٣ وجدنا أن الكمية ٦ ترتبط بكمية أخرى هي العدد ٣، وهذه العلاقة بينهما تساوي كمية واحدة وهي حاصل القسمة أي العدد ٢: وهذا يعطينا المعادلة ٦:٣=٢.

الفصل الثالث

القدر
MEASURE (*)

٢٣٣ ـ سبق أن أشرنا إلى أن الكم خارجي تماماً ومحايد بالنسبة للكيف (فقرة ١٨٦ و٢١٢) فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها دون أن يتأثر كيفها بوصفها قطعة أرض. ومن هنا كان الكم غير كيفي على الإطلاق. ولكن الكيف بدأ يظهر من جديد في مقولة الكم الأخيرة وهي مقولة النسبة، وهذا يدل على أننا بدأنا نخلف وراءنا دائرة الكم فكيف عاد الكيف إلى الظهور من جديد في مقولة النسبة؟ وبأي معنى يمكن أن نقول أن النسبة كيفية؟ الكم هو تعين خارج عن الموضوع المعين، أمّا الكيف فهو تعين باطني، تعين مع الشيء المعين في هوية واحدة ومن ثم كان التعيين الذاتي يحمل طابع الكيف لا الكم، لأن الذي يعين ذاته يأتي تعينه من نفسه فهو تعين داخلي وليس تعيناً خارجياً عن طريق شيء آخر ومثل هذا التحديد الداخلي هو الكيف. وبالتالي فإن فكرة التعين التي هي على وجه الدقة الفكرة التي قلبت مقولة النسبة حين ظهرت في التقدم الكمي اللامتناهي. فكل كمية تنتقل إلى كمية أخرى، وهذه الأخيرة متحدة مع الأولى فعلاقة الكمية الأولى بالثانية ليست سوى علاقتها بنفسها لأنها لاترتبط إلّا بذاتها فحسب وهي من ثم تحدد نفسها أو تعين ذاتها. وظهور التعين الذاتي هنا هو ظهور

(*) هناك ترجمات كثيرة لهذه الكلمة منها المقياس، والمقدار. . إلخ. ولكني أعتقد أنها كلها تبعد عن المعنى الهيجلي الذي يريد أن يقول أن كل موجود في الكون له قدْر معين من الكم والكيف فمن طبيعة الإنسان أن يكون طوله كذا ووزنه كيت بحيث يتناسب هذا القدر من الكم مع الكيف (العقل). لكن إذا وجدنا أن إنساناً قد أصبح طوله ألف متر ـ مثلا ووزنه كذا طن. . لأصبح الكم في هذه الحالة غير ملائم للكيف ولتحوّل هذا الموجود في هذه الحالة إلى شيء آخر خلاف الإنسان (مارد، أو جان، أو عفريت. . الخ) فالقدْر يعني التناسب بين الكم والكيف كما سيظهر فيما بعد. وقد يكون من الجائز أن نستخدم حكمة «العيار» العربية لتدل على مفهوم هذه المقولة فنحن نقول في حياتنا اليومية عن شيء ما أنه «أنفلت عياره» لنعني بها اضطراب تناسبه الكمي والكيفي، وهذا هو المعنى الذي يقصده هيجل من دائرة القدْر (المترجم).

الكيف وإذا شئنا الدقة قلنا أن الكيف يظهر في مقولة النسبة في جانب الأس أو حاصل القسمة exponent.

ففي المعادلة ٦ : ٣ = ٢ نجد أن الطرف ٦ : ٣ هو علاقة بين مقدارين فهو إذن كمي، لأنه يمثّل علاقة خارجية بين كميتين، ولكن الطرف الثاني من المعادلة وهو ٢ يمثل مقداراً يعين ذاته بذاته أو هي كمية تحدد نفسها بنفسها أو على علاقة بذاتها فحسب لأنها جاءت عن طريق الجمع بين كميتين في كمية واحدة، ذلك أنه تكون بانصهار المقدارين في مقدار واحد. ولقد كان هذان المقداران يرتبطان بعلاقة خارجية، أمّا حين انصهرا في مقدار واحد فقد أصبحت العلاقة الآن داخلية. وهذه العلاقة الداخلية هي علاقة مقدار واحد بنفسه، ولأن العلاقة علاقة ذاتية فإنها لهذا السبب كيفية.

ويمكن أن نصوغ ذلك على النحو التالي: نحن هنا بصدد وجود يرتبط بذاته، والارتباط بالذات يعني الوجود للذات، والوجود للذات هي مقولة من مقولات الكيف فنحن هنا، إذن، بإزاء تعين كيفي.

وتعبّر هذه الفكرة عن نفسها في مقولة النسبة على النحو التالي:

يمكن أن يتغير طرف العلاقة الخارجية ٦:٣ باستمرار دون أن يتغير الطرف الثاني أو حاصل القسمة. فالطرف الأول يمكن أن يصبح ١٢:٦ أو ١٢٠:٦٠ ويبقى الطرف الثاني ٢ دائمًا. وهذه التعينات ٦:٢، ١٢:٦ إلخ، هي بالتالي تعينات خارجية بالنسبة للوجود الذي تعينه وهو الطرف الثاني أو حاصل القسمة، وتغيرها لايؤثر في وجوده، لأن التعينات الخارجية عن الشيء المعين هي، كما سبق أن ذكرنا، تعينات كمية. ولكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف بالنسبة للطرف الثاني أو حاصل القسمة، فنحن لانستطيع أن نغيره دون أن نبدل في الوقت نفسه في الطرف الأول من المعادلة. فنحن لانستطيع أن نجعله ٣ بدلاً من ٢ إلاّ إذا جعلنا النسبة ٩:٣، ومن ثمّ كان الطرف الثاني تعيناً إذا ما تغير أو تعدل في الحال الشيء الذي يعينه، أعني الطرف الأول من المعادلة. والتعينات التي تتحد مع الوجود على هذا النحو وتتغير بتغيره هي تعينات كيفية.

وهكذا نجد في النسبة مزيجاً من الكم والكيف؛ ولقد رأينا في بداية الفصل السابق (٢١٠)، أن الكيف حين يأخذ تطوره الكامل بوصفه جذباً وطرداً يتحول إلى كم. ونحن نرى الآن أن الكم حين يتطور تطوراً كاملا بوصفه نسبة يتحول من جديد إلى كيف، لكن ذلك ليس مجرد ارتداد بسيط إلى الكيف لأن النتيجة

لاتزال كمًا لكنه كم ذو كيفٍ أو هي وحدة الكم والكيف، وهاهي مقولة جديدة أو دائرة جديدة تُسمى دائرة القدْر. والقدر هو مركب لثلاث دوائر هي: الكيف، والكم، والقدْر. ولقد كان الكيف هو الإثبات الأول، ثم تحول إلى ضده أي إلى كم: والكم غير كيفي، إنه سلب الكيف، فهو يُعرَف بصفة خاصة على أنه ما هو خارجي ومحايد للكيف. والقــدْر هــو وحدة الكم والكيف أو هو المركّب منهما.

٢٣٤ ـ كلمة measure (القدر) الانجليزية كلمة غامضة ومبهمة. وكل ما هو مطلوب منا هنا علاج هذا الغموض، وهـو نفس المعنى الخاص الـذي استخدمنا فيه هذه الكلمة هنا: إن هيجل يستخدم كلمة Maess وهي تتضمن التناسب والتوازن ونحن نقول عن اللغة إنها غير موزونة unmeasured حين لايكون بينها وبين الحقيقة التي تعبر عنها توازن أو حين تفقد حس التوازن.

ومن الواضح أن فكرة التناسب Proportion تتضمن فكـرة الكم، فكل تناسب يمكن أن يقال عنه إنه نسبة Ratio. ونحن نستخدم تعبيرات مثل: موزون جداً، محكم التناسب، فيما يتعلق بالأمور المادية والمعنوية معاً. والمعنى في كلتا الحالتين هو أن العناصر التي يتألف منها الشيء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات كمية متناسبة أو صحيحة. وما هو مختل التناسب هو، من ناحية أخرى، ما يكون له عناصر من الناحية الكمية أكثر مما ينبغي، أو عناصر أقل مما ينبغي، إذْ معنى ذلك أن النسبة خاطئة. لكن الكيف، مثله مثل الكم، يتضمن فكرة التناسب. فإذا ما اختلفت نسبة الشيء بحيث جاوزت حداً معيناً فإن الشيء كله يتغير، أعني أن كيفه يتغير فإذا ما تغيّرت النسبة بين أضلاع المربع كفّ الشكل عن أن يكون مربعاً. ونحن نعرف في ميدان الكيمياء أن للتناسب أهمية بالغة إذْ يتوقف عليه الكيف، فالماء مركب من أوكسجين وهيدروجين بنسبة ١ :٢، فإذا ما أصبحت هذه النسبة ١ : ١ حصلنا على شيء آخر غير الماء تماما، أذْ بدلاً من أن نحصل على الماء سوف نحصل على فوق أكسيد الهيدروجين(*). ومن ثمّ يمكن أن نعرّف القدْر بأنه: **اعتماد الكيف على الكم، أو بأنه الكم الذي يعتمد عليه الكيف.**

ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى للقدْر على النحو التالي:

الطابع الكيفي لدستور دولة ما يعتمد إلى حد ما على مساحة أرضها وعدد سكانها فدستور دولة المدينة عند اليونان لايمكن أن يصلح لكي ينطبق كما هو على

(*) مركب كيميائي تزيد فيه نسبة الأوكسيجين للهيدروجين حتى ليسمى باسم ماء الأوكسيجين (المترجم).

المساحة الواسعة للدولة الحديثة. وكيف نغمة الموسيقى (طبقة الصوت) تعتمد على عدد الذبذبات. وكذلك إذا زاد الاقتصاد عن قدْر (أو حد) معين أصبح بخلاً. وإذا زادت حرارة الماء عن قدْر (أو حد) معين انقلب إلى بخار، فإذا برد أصبح ثلجاً. وسواء أكان الماء غازاً أم سائلاً أم صلباً فإن كيفه يتوقف على كمية الحرارة.

٢٣٥ ـ ويتضح من هذه الحالات جميعاً أن الكيف، على نحو ما، يعتمد على الكم وهذا هو معنى القدْر. عندما صادفنا الكم لأول مرة في سير الجدل بدا لنا غريباً عن الكيف، فقد عرفناه كتعين خارجي عن وجود الشيء (أو كيفه)، إنه يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يغيرّ من كيف الشيء، ولكن الجدل هنا يبين لنا أن الكم والكيف لاينفصلان، فكل منهما إذا ما أُخِذ منفصلاً يصبح تجريدا ومن هنا كان تعريف هيجل للقدْر هو: «القدْر هو الكم ذو الكيف»[1].

٢٣٦ ـ القدْر ، شأنه في ذلك شأن سائر المقولات، تعريف للمطلق. وقد لاحظ هيجل أن: «الله قد نظر إليه على أنه مقياس الأشياء جميعا، وتشكّل هذه الفكرة أساس كثير من التراتيل العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الإله، في الغالب، إلى بيان أنه قدّر لكل شيء قدْره: للبحر، والأرض، والأنهار، والجبال، وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان، وكانت إلهة النقمة Nenesis تمثّل قداسة القدْر في الشعور الديني عند اليونان، وخصوصاً فيما يتعلّق بالأخلاق الاجتماعية، وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول إن جميع شؤون البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة، وكذلك السرور والألم لها قدْر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الدمار والخراب»[2]. والمهم هنا هو أن ما قد نسميه بصفة عامة نجاحاً إذا ما زاد في الكم، وتجاوز درجة معينة، تغير كيفه وتحوّل إلى كارثة. وهذا مثال واضح لمقولة القدْر.

٢٣٧ ـ وتقع دائرة القدْر في ثلاث مقولات هي (١) الكمية النوعية (٢) ما لا قدر له (٣) لاتناهي القدْر[3].

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

(٢) ولاس: المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

(٣) لايوجد تقسيم فعلي في موسوعة العلوم الفلسفية لدائرة القدْر إلى مقولات منفصلة. أمّا في كتابه «المنطق الكبير» فهناك ثلاث عشرة مقولة للقدر لكنها لاتساعدنا هنا لأننا نسير وفق تقسيم الموسوعة. ومن الصعوبة أن نفكك المقولات التي يحتوي عكسها فقرات هيجل لأن التقسيم منها غير واضح، ولو أنه يذكر بغير شك عدة مقولات. ويقترح دكتور مكتجارت (في كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ٩٤) التقسيم التالي: =

(أ) الكمية النوعية . . Specific Quantum

٢٣٨ ـ يظهر القدْر أمامنا بوصفه وحدة الكيف والكم. ولكن هذه الوحدة تبدو لنا وحدة مباشرة، ويقصد هيجل بالمباشرة هنا عدم وجود وساطة حقيقية بين الكم والكيف لأن إحالة كل منهما إلى الآخر أو تعلّق كل منهما بالآخر إنما هو أمر نسبي فقط وهو يمثل نصف الحقيقة. فليس بينهما إعتماد مطلق فلا يعتمد كل منهما على الآخر مثل هذا الاعتماد الذي سنجده في دائرة الماهية بين الموجب والسالب أو السبب والنتيجة. . إلخ حيث لايكون هناك معنى للأول بدون الآخر. أمّا الكم والكيف فكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً غير وثيق على نحو ما رأينا في الأمثلة التي سبق ذكرها. إذْ أن كلّا منهما مستقل نسبياً عن الآخر. ولهذا يقول هيجل: «إن الوحدة بين الكم والكيف هي وحدة مباشرة»[1]. أمّا الوحدة الكاملة فتعني أن أي تغير في كم الشيء يتبعه تغير في كيفه، وفي هذه الحالة يصبح كل منهما معتمداً على الآخر تماماً ومرتبطاً به إرتباطاً وثيقا. أمّا الوحدة الحالية المباشرة فهي تعني على العكس أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما: إذ بالرغم من هذا الاعتماد فإن الكم قد يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك على الكيف، فالرابطة هنا ضعيفة بدلاً من أن تكون قوية وحاسمة. هناك اعتماد بينهما مادام الكم لايمكن أن يتغير ويجاوز حدوداً معينة دون أن يتغير الكيف. ولكن الاعتماد هو «وحدة مباشرة» فقط أعني أنه رابطة ضعيفة، ما دام يمكن للكم أن يتغير داخل هذه الحدود صعوداً وهبوطاً بينما يبقى الكيف كما هو دون أدنى تأثر. وهكذا نصل إلى تصور لكمية معينة تمثّل الحد الذي إذا تخطاه الكم أحدث في الكيف تغيراً، وهذا ما نقصده بالكمية النوعية.

وأبسط مثل في الطبيعة للكمية النوعية هو تحول الماء إلى جليد أو بخار، فهناك كمية نوعية محددة من الحرارة هي ١٠٠° تزول بعدها سيولة الماء، ومقدار الحرارة يمكن أن يتغير حتى يصل إلى ١٠٠° دون تغير في الكيف، لكن بعد هذه الدرجة تزول السيولة من الماء ويتحول إلى بخار. وكذلك فإن الكمية النوعية لتحول الماء إلى جليد هو درجة الصفر.

= (أ) الكمية النوعية (ب) ما لاقدر له (ج) ظهور الماهية. ولكن يبدو له أن المقولة الثالثة قد شرحها هيجل في الفقرة ١١٠ من الموسوعة ولم يطلق عليها اسمًا معيناً، ولهذا وجدت نفسي مضطراً إلى اختراع اسم لها ولقد سميتها لاتناهي القدْر.

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

٢٣٩ ــ استنباط مقولة الكمية النوعية خليق بالتدبر والامعان، لأنه يبرز لنا لأول مرة نوعاً من أنواع الاستنباط المألوف جداً عند هيجل، والذي سوف نجد له من الآن فصاعداً أمثلة عديدة ــ لكن صحته مشكوك فيها إلى حد كبير. وهذا اللون من ألوان الاستنباط يحدث دائماً في الحد الأول من المثلث (وهو القضية). ويعتمد على بيان أن الفكرة الجزئية أو المقولة التي ندرسها، بما أنها في هذه المرحلة تمثل القضية، فهي «مباشرة immediate» لأن كل قضية في أي مثلث لابدّ أن تكون مباشرة (فقرة ١٤٣). وبعد أن يشير هيجل إلى أن المقولة أو القضية مباشرة، تسرّع في استنباط خصائص القضية من هذه المباشرة. ويعتمد الاستنباط في حالتنا الراهنة على بيان أن القدْر لابدّ أن يكون مباشراً في المقام الأول. وليس ثمّة سبب خاص يبرر هنا هذه المباشرة: ولكنها تنتج فحسب من المبدأ الهيجلي العام الذي يقول إن القضية في كل مثلث لابدّ أن تكون مباشرة. (فقرة ١٤٣) ــ وتتضمن المباشرة غياب التوسّط أو الاعتماد على شيء آخر، وهي هنا تعني انفصال الحدين ــ الكم والكيف ــ واستقلالهما. لكن سلامة هذا الاستنباط مشكوك فيها إلى حد كبير لأن فكرة الانفصال العامة لاتعطينا ذلك اللون الخاص من الانفصال الذي تتضمنه الكمية النوعية. إن هذا الاستنباط لايستمد مظهره المقبول إلاّ من الأمثلة التجريبية وحدها كتحول الماء إلى بخار وبدون هذا الالتجاء غير المشروع للتجربة لأنهاء الاستنباط. ومع ذلك فكثيراً ما يستخدم هيجل مثل هذا الاستنباط. في استطاعتك إذا أردت أن ترى أمثلة أخرى أن تنظر فقرة: (٥) و٢٨٠، ٣٢٣، ٣٣٨، ٣٥١، ٣١٩، ٣٩٢، ٤١٩، ٤٣٠، ٤٥٠، ٤٦٠، ٤٧٢، ٤٩٧، ٤٦٧، ٤٦٨، ٥١١، ٥٧٨، ٦٣٩، ٧٢٦ من هذا الكتاب.

٢٤٠ ــ وعلى أية حال فإن هيجل ينتقل من مقولة الكمية النوعية إلى:

(ب) ما لا قدْر له... Measure Less

ويتم استنباط مقولة ما لا قدْر له من مقولة الكمية النوعية على النحو التالي: قلنا إن مقولة الكمية النوعية تذهب إلى أن وجود كيف معين لايكون ممكناً إلاّ إذا كان هناك حد كمي لايتجاوز. ولكن الكم لايمكن أن يُحَدّ على هذا النحو، فلقد سبق أن رأينا أنه، بغض النظر عن جميع الاعتبارات التجريبية، فإن المعنى الحقيقي للكم يتضمن أنه يجب أن يتجاوز نفسه وأن يتجاوز كل حد (فقرة ٢٣٠) ــ ومن ثمّ فالكمية النوعية في دائرة القدْر يجب إذن تجاوزها. وهكذا لابدّ للكيف الذي يعتمد عليها أن يختفي: ففي مثال الماء نجد أن كيفاً جديدا يتبع الأول أي أن البخار يتبع السيولة، ولكننا لم نستنبط ذلك إستنباطاً منطقياً، إلاّ أن قولنا بأن الكم

يجب أن يتجاوز ذاته يعني أن الكيف يجب أن يزول. وهكذا نجد أمامنا مرة أخرى كماً مستقلا لايرتبط بكيف؛، وبما أن القدْر هو ارتباط كيف بكم: فإن هذا المفهوم الجديد للكم الذي ترك الكيف وراءه وأصبح غير مرتبط به يُسمى عند هيجل باللامحدود أو بما لاقدر له.

(ج) لاتناهي القدر... Infinite of Measure

٢٤١ ـ نحن الان بصدد كمٍ خالص مستقل عن الكيف، ولكن سبق أن رأينا أن مثل هذا الاستقلال ليس سوى تجربة. فالكم الخالص لابدّ أن يعود إلى الكيف، فقد سبق أن رأينا الكم المحض يدور دورته ويعود في سير الجدل إلى الكيف من جديد (٢٢٣). فهذا الكم الحر، أو ما لاقدْر له لابدّ أن يعود ليصبح كيفاً مرة أخرى فهو لايمكن أن يقوم بذاته. وارتباطه بالكيف هو قدْر جديد وهكذا يتحول ما لاقدْر له إلى قدْر. ونحن نشاهد ذلك في عالم الطبيعة عند ظهور كيف جديد بعد أن تتجاوز الكمية النوعية حداً معيناً، فعندما تبلغ حرارة الماء ١٠٠° تختفي سيولته، وهذا يعطينا ما لاقدْر له لأن الحرارة يمكن أن ترتفع إلى ما لانهاية فوق ١٠٠° دون أن ترتبط بسيولة الماء. ولكن تحول ما لاقدر له ألى قدر مرة أخرى يُشاهد عند ظهور كيف جديد هو البخار، فما لاقدر له هو نفسه قدر، والقدْر يتحول إلى ما لاقدْر له. وما لاقدْر له الجديد يتحوّل إلى قدْر وهكذا إلى ما لانهاية. وهكذا نكون بصدد سلسلة لامتناهية أو بصدد لامتناهٍ كاذب مواز للامتناهي الكاذب الذي رأيناه في دائرة الكيف وفي دائرة الكم؛ ففي دائرة الكيف نجد الشيء قد أصبح متناهياً في حين أصبح الآخر لامتناهياً، لكن اللامتناهي يعود فيتحول إلى متناهٍ من جديد وهكذا إلى الأبد. وفي دائرة القدْر يتحوّل ما لاقدر له إلى قدْر جديد وهكذا إلى الأبد.

ونحن نصل في دائرة الكم والكيف إلى اللامتناهي الحقيقي حين نبينّ أن الانتقال من الشيء إلى الآخر، أو من كمية إلى أخرى، ليس إلاّ انتقالاً من هوية ذاتية إلى نفسها، وبالتالي فإن عودتها إلى ذاتها، تلك الحركة التي تربط الذات بنفسها بطريقة خالصة، تعبّر عن تعين ذاتي هو اللامتناهي الحقيقي. وتلك هي الحال هنا أيضاً في دائرة القدْر؛ فالقدْر في التنقاله إلى ما لاقدْر له لاينتقل إلاّ إلى نفسه فحسب، ذلك لأن ما لاقدْر له يعود هو نفسه ويتحول إلى قدْر. وهذا اللامتناهي، هذا الوجود للذات يمكن أن يُنظر إليه على أنه اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدْر.

القسم الثاني

نظرية الماهية

ESSENCE



تمهيد:

٢٤٢ ـ يتم استنباط الماهية من المرحلة الأخيرة للوجود على الوجه التالي: لاتناهي القدْر الذي وصلنا إليه الآن هو الوحدة المطلقة للكم والكيف. ولقد رأينا في بداية القدْر أن الكم والكيف يرتبطان ارتباطاً ضعيفاً فحسب، وأن وحدتها ليست سوى وحدة نسبية، أو على تعبير هيجل وحدة مباشرة. وفي مقولة ما لاقدْر له انفصل الكم عن الكيف، إذْ أننا في هذه المقولة نجد الكم وقد تحرر من الارتباط بالكيف. ولكن بما أننا رأينا الآن أن ما لاقدْر له هو نفسه قدْر (٥٤١)، فقد رأينا بالتالي أن هذا التحرر من جانب الكم ليس إلاّ وهماً؛ فلا يمكن للكيف أو الكم أن يتخلّص أحدهما من الآخر، لأن ما لاقدْر له، وهو الكمّ المتحرر من الكيف، يتحوّل إلى قدْر من جديد، والقدْر يعبّر عن ارتباط الكم بالكيف. وهكذا يرتبط الكم بالكيف الآن ارتباطاً وثيقاً في نهاية الأمر. وهكذا نصل إلى فكرة الارتباط المطلق بين الكم والكيف، ومثل هذا الأرتباط يتضمن بالإضافة إلى ذلك أنهما متحدان، لأن الكيف يتحوّل إلى الكم(٢١٠) والكم يتحوّل إلى كيف من جديد (٢٣٣) فكل منهما بالتالي يتحوّل إلى الآخر ويرتدّ إليه من ثمّ فهما متحدان. ولكنهما في الوقت نفسه مختلفان لأن الواحد منهما يتحوّل إلى الآخر، لأن تحـــوّل الشيء إلى آخر يعني أن الشيء الثاني مختلف عن الأول وإلاّ لما كان هناك تحول (١٨٠ ـ ١٨٥).

ومن ثمّ فهناك جانبان:

(١) هوية الكم والكيف (٢) تباينهما أو اختلافهما.

ويعطينا ذلك مفهوم طبقتين للوجود: الطبقة الدنيا تتكّون من وحدة الكيف والكم أو الارتباط بينهما وهو ارتباط ثابت أو هو الوجود الواحد الثابت غير المتميز. وتقوم هذه الطبقة على هوية الكم والكيف. أمّا الطبقة العليا فهي تتكّون من اختلافهما وهي الوجود المتميز. وهذه الطبقة ليست وحدة ثانية ولكنها اختلاف

وتباين يتحوّل فيه كل من الكم والكيف إلى الآخر. وهذه الصورة المزدوجة للوجود هي الماهية.

٢٤٣ ــ وسوف نرى بعد قليل أن ما وصلنا إليه الآن هو تصور عام لدائرة الماهية التي تتضمن مستويين للوجود: ظاهر وباطن أو داخلي وخارجي. والوجود الخارجي هو دائرة الاختلاف، والوجود الداخلي هو الهوية التي تسند الاختلاف. فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فحسب كما كان طوال دراستنا للاشياء تحت مقولات: الكيف، والكم، والقدر بل أصبح هناك وجود أعمق، وجود داخلي أو جواني أو ماهوي ثم وجود براني أو خارجي أو قشرة خارجية أو ظاهر. والوجود العميق (الجواني) هو الماهية والقشرة الخارجية تُعتبر في البداية غير ماهوية.

الطابع العام لدائرة الماهية، إذنْ، هو أن كل شيء يُنظر إليه من جانبين اثنين. فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة وإنما نميز بين حقيقة الشيء أو ماهيته وبين مظهره الخارجي. ونسعى إلى النفاذ إلى وجوده الجواني بحيث نرى الجوهر وراء الأعراض، ونبحث وراء كل ظاهرة عن علّتها.. وهكذا. وجميع هذه المقولات ذات الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساس ووجود مدعوم الأساس، تندرج تحت إسم عام هو الماهية، وتشتمل على فكرة حامل قابع تحت الوجود المباشر الذي يظهر أمامنا مباشرة.

٢٤٤ ــ الماهية هي الحد الثاني في المثلث الكبير الذي يتألف من: الوجود، الماهية، والفكرة الشاملة والذي يمثل المنطق كله. ولقد سبق أن درسنا كل مراحل الوجود، ونحن الآن نشرع في دراسة دائرة جديدة هي دائرة الماهية. والوجود باعتباره الحد الأول في المثلث كان يمثل دائرة المباشر، بينما تمثل الماهية بوصفها الحد الثاني دائرة التوسط. والمقصود بقولنا إن الوجود يمثل دائرة المباشر هو أن جميع مقولاته تقوم مستقلة بنفسها ولاتحتاج إحداها إلى الأخرى، ولاتتوسّط كل منها الأخرى، فمقولة الوجـود توحي أنها توجد بذاتها دون مساندة من العدم، ومقولة الحد ليس لها مـا تتضايف معـه وتعتمد عليـه، والكيف يبدو محايداً بـالنسبة للكم.. الخ.

وحين نقول أن هذه المباشرة المزعومة لمقولات الوجود كانت وهماً فإن هذا القول يمثل المضمون الذي برهنت عليه دائرة الوجود. ويعتمد سير الجدل على إظهار أن جميع هذه المقولات تتضمن كل منها الأخرى وتعتمد عليها، وأن هذه المقولات ليست معزولة بعضها عن بعض وإنما هي ترتبط في حلقات بحيث يستطيع الفكر

أن ينتقل من حلقة إلى أخرى. إلاّ أن هذا الإرتباط بين مقولات الوجود ضمني وبحاجة إلى الكشف عنه. فهذا الاعتماد المتبادل بين المقولات كان مستتراً وكان علينا أن نظهره إلى العلن. ومن هنا كانت دائرة الوجود، بصفة عامة، هي دائرة المباشرة.

لكنا نجد في دائرة الماهية أن المقولات تتوسّط كل منها الأخرى صراحة وهي لهذا السبب دائرة التوسّط. إذْ نجد أمامنا الآن، بدلاً من عزلة المقولات السابقة مقولات لاتوجد إلاّ إذا كانت كل مقولة منها ترتبط بمقولة ثانية ارتباطاً ضرورياً، فهي تسير أزواجاً، وترتبط برباط لاينفصم ولايمكن مطلقاً أن توجد منفصلة لأن كلا منها تشير إلى الأخرى صراحة . فلا علّة بدون أعراض، (أو سبب بلا نتيجة) ولا خواص بدون شيء ولا جوهر بدون أعراض ولا باطن بدون ظاهر أو خارجي بدون داخلي، ولا هوية بغيراختلاف أو تباين، ولا ايجاب بدون سلب، كل حد يرتبط بضده لأن دائرة الماهية هي دائرة النسبية الكلية.

ويمكن أن نشرح الفكرة ذاتها بأن نقول إن الروح Mind في حين أنها تنظر إلى مقولات الوجود العقلي المباشر وتراه الحقيقة الواقعية للعالم، فإنها حين ترتفع إلى دائرة الماهية تنظر إلى ما وراء الأشياء التي تمثل أمامنا مباشرة وتبحث عن الحقيقة في أساس أعمق. وهذا الأساس الأعمق ليس هو الوجود العقلي المباشر وإنما هو ما يشير إليه هذا الوجود العقلي المباشر بوصفه أساسه ومصدره، وهذا المصدر، من ثمّ متوسط. فإذا كانت الكيفيات والكميات هي مظاهر العالم التي تجابهنا مباشرة والتي نعرفها بطريقة مباشرة فما سبب ذلك إلاّ أنها تدخل ضمن دائرة الإدراك الحسي، فحين يكون الشيء أحمر أو كبيراً فإننا نستطيع إدراكه على نحو مباشر. ولكن لا أحد يستطيع أن يدرك حسياً أو على نحو مباشر أن للشيء علّة أو أنه موجب أو سالب لأن معرفة ذلك تحتاج تفكيراً ومقارنة وكل تفكير ومقارنة يتطلّب توسّطاً.

٢٤٥ ـــ ولهذا السبب كانت الماهية، بمعنى ما، وجهة نظر الفهم، كما كان الوجود وجهة نظر الإدراك الحسي البسيط، ففي مرحلة الوجود يدرك العقل على نحو مباشر ما هو أمامه ويظنه وحدة بسيطة، ووجوداً مطلقاً نهائياً ومستقلاً. أمّا في مرحلة الماهية فإننا نجد العقل يتجاوز حدود الوجود المباشر إلى وجود ثـانٍ ويسعى إلى فهم العلاقة بين هذين اللونين من الوجود. والأمر هنا شبيه بما تعرفه في المنطق. فالمنطق الصوري يبدأ بنظرية الحدود، وفي هذه المرحلة يدرك حدوداً مفردة مستقلة مثل: الكرسي، الرجل، المنضدة دون أن يذهب أبعد من ذلك. وهذا الادراك البسيط يقابل نظرية الوجود التي تجد كل مقولة فيها تؤخذ على أنها

كائن قائم بذاته مستقل عن غيره. ولكنا نجد المنطق الصوري ينتقل بعد ذلك إلى نظرية الأحكام أو القضايا، وها هنا نجد أن الحد البسيط قد انشطر إلى حدين تربط بينهما رابطة منطقية Copula. فبدلاً من وضع الحد البسيط «إنسان» يصبح لدينا الآن حكم هو «الإنسان فانٍ». فالحكم هو اذن انقسام التوحيد السابق إلى حدين مختلفين مرتبطين وتلك هي مهمة الفهم الذي هو مَلَكَة الحكم. ونظرية الحكم تقابل نظرية الماهية التي لاتوجد فيها مقولات مستقلة وإنما أزواجاً من المقولات متميزة ولكنها ترتبط مع ذلك فيما بينها كما ترتبط الحدود في القضية.

قلنا إن الفهم هو دائرة التمييزات والاختلافات، ومن هنا كانت مقولات الفهم أدوات العلم لمعرفة العالم، فوظيفتها إيجاد الفروق والالحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلائق بين الأشياء وترتيبها في فئات مناسبة. وقولنا إن الماهية هي دائرة النسبة يتضمن أن مقولات الماهية هي جميعاً مقولات النسبة أو الإضافة وهي التي تؤلف الأداة الأساسية للعلم.

٢٤٦ ـــ ولهذا كان موقف العلم من الأمور الدينية يميل عادة إلى الشك فيها. فما دامت الماهية هي مرحلة الفهم العقلي، وما دام مبدأ الماهية هو النسبية العامة، فإن العلم يلحّ لهذا السبب على نسبية كل معرفة وعلى استحالة معرفة ما هو مطلق، أعني معرفة الله. وتنشأ هذه الاستحالة المزعومة من الاستخدام القاصر لمقولات الماهية وحدها؛ فكل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية إنما هي معرفة نسبية. أمّا معرفة المطلق فلا تتم إلاّ عندما نتجاوز الماهية ونصل إلى مقولات الفكرة الشاملة التي هي مقولات الدين والفلسفة.

٢٤٧ ـــ ما دامت الماهية هي الحد الثاني في المثلث الكبير الذي يشمل المنطق كله، فإن من الطبيعي أن نتوقع أن تكون ضد الحد الأول وهو الوجود. وهذا هو الواقع بالفعل، فالخاصية الأساسية للوجود هي المباشرة في حين أن الصفة الجوهرية، للماهية هي التوسّط. وبينما كان الوجود مفرداً Single نرى الماهية الآن زوجية. فضلاً عن أن الماهية قد تشكّلت عن طريق خروج الوجود من ذاته إلى آخر، أعني انتقاله إلى الآخر، وهو هنا يجعل نفسه مزدوجاً، فقد خرج عن ذات نفسه. ونحن نجد الماهية أمامنا، أخيراً، بوصفها سلباً للمباشرة أعني سلباً للوجود. فالوجود هو ما هو موجود هناك أمامنا مباشرة. بينما الماهية هي على وجه الدقة ماليس هناك، ما ليس حاضراً ماثلاً أمامنا وإنما ما يُشار إليه على أنه المصدر السلبي لما هو موجود أمامنا.

٢٤٨ ـ والماهية بدورها تعريف للمطلق، فالمطلق هو ماهية العالم: إنه الوجود الذي يثوي وراء العالم على أنه مصدر غير المرئي. والماهية هي بصفة خاصة مالا يُرى، لأن ما يُرى هو المباشر. والمطلق، منظوراً إليه بوصفه ماهية، هو الحامل أو الوحدة العميقة أو الواحد الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة ويكشف عن نفسه في ظواهر العالم المتنوعة المتعددة.

والنظر إلى المطلق على أنه ماهية هو تعريف للفلسفة الهندية والفلسفة الشرقية بصورة عامة، ذلك أن الفلسفة الهندية لم تبلغ التعريف الصحيح للمطلق على أنه الفكرة **Idea** وهو التعريف الذي ستقدمه مقولات الفكرة الشاملة.

وكثيراً ما نجد وصفاً للمطلق بواسطة هذه المقولة أو تلك من مقولات الماهية؛ فقد فُهم على أنه العلّة الأولى للعالم (مقولة العلّية) أو القوة التي تسند الظواهر (مقولة القوة) أو الجوهر كما هي الحال عند اسبينوزا (مقولة الجوهر)، أو هو الواحد في الفلسفة الشرقية (مقولة الهوية). كل هذه التعريفات صحيحة بمعنى أنها جوانب للحقيقة، ولكنها جميعا خاطئة من حيث أنها تعريفات ناقصة. ذلك لأن مقولات الماهية سوف تُلغى أو تُنسخ بواسطة مقولات الفكرة الشاملة التي تعبّر وحدها تعبيراً تاماً عن حقيقة الله حتى إذا ما قارنا بين مقولات الماهية وعينية الفكرة الشاملة لوجدنا أن الماهية مجرد تجريد لايستطيع أن يقف بذاته على الغنى الكامل للوجود الإلهي.

٢٤٩ ـ رأينا أن الماهية تدلّ على مستويين من الوجود: المستوى العميق وهو الماهوي الداخلي، أمّا المستوى الآخر فهو المستوى الظاهري، مستوى الوجود المباشر، مستوى عالم الظواهر الذي هو عبارة عن إظهار لهذه الماهية. ولهذا فإننا نجد أنفسنا بصدد حدود متضايفة كالماهية وغير الماهوي؛ والحد الأخير هو مجرد ظاهر أو مظهر، ظاهر باطل أو تلاشي nullity. لكن تصبح هذه التفرقة خطأ: ذلك لأن الحقيقة لاتكمن في أن غير الماهوي يعتمد على الماهية، وإنما الماهية تعتمد بدورها على غير الماهوي، ومن ثمّ فإن غير الماهية هو بالضبط ماهوي كالماهية سواء بسواء. ولاشك أن الماهية هي مصدر ومنبع غير الماهوي، فحينما لايكون هناك غير الماهوي فلا يمكن للماهية أن تكون مصدره ومن ثم فلا يمكن لها أن تكون ماهية. فإذا أريد للماهية أن تكون ماهية فلابدّ أن يكون هناك شيء تكون هي ماهيته أو إذا حطمت هذا الشيء فقد حطمت الماهية معه كذلك. ومن هنا كانت الماهية تعتمد على غير الماهوي تماماً مثلما أن غير الماهوي يعتمد على الماهية؛ فلا شك أن النتيجة تعتمد على السبب ولكن عندما لاتكون هناك نتيجة فلن يكون هناك

سبب، والسالب يشير إلى الموجب، ولكن الموجب يشير كذلك إلى السالب فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد لكنه اعتماد متبادل.

وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يسميه هيجل **بالانعكاس**[1]، ولقد سبق أن رأينا علاقة الاعتماد في دائرة الوجود، ولكنه لم يكن اعتماداً متبادلاً، فالشيء له وجوده في الآخر، وهذا الآخر وجوده في آخر.. وهكذا. أ تعتمد على ب التي تعتمد بدورها على ج.. الخ، ولكن أ هنا تعتمد على ب و«ب» تعتمد على أ. وهذا الاعتماد المطلق بين الحدود، أعني اعتماد كل منها على الآخر، أو هذه النسبية العامة، هي مركز الانعكاس بمعنى الفكر الانعكاسي.

٢٥٠ ــ وتقع دائرة الماهية في ثلاثة أقسام هي:

١ ــ الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني.

٢ ــ الظاهر.

٣ ــ الوجود بالفعل أو الحقيقة الواقعية.

---

(١) تشبيه مستمد من الضوء.

الفصل الأول

الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني

٢٥١ ـ يقع هذا القسم، الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني، في ثلاثة أقسام هي:

١ ـ المبادىء أو المقولات الخالصة للتأمل Reflection
٢ ـ الوجود العيني أو الفعلي Existence
٣ ـ الشيء Thing

القسم الأول

المبادىء أو المقولات الخالصة للتأمل

٢٥٢ ـ المقولات الخالصة للتأمل أو الفكر النظري هي: (أ) الهوية (ب) الإختلاف) (ج) الأساس. ولقد سُميت بمبادىء التأمل لأن الهوية والإختلاف هما المبدأن الأساسيان للفهم أو الفكر النظري. فوجهة نظر الفهم أن المتحد متحد (أو الهو هو) وأن المختلف مختلف. أمّا الأساس فهو، كما سنرى، وحدة الهوية والاختلاف. وسوف ننتقل الآن إلى استنباط هذه المقولات.

التقسيم الفرعي الأول: الهوية Identity

٢٥٣ ـ لقد رأينا أن للماهية جانبين: ما هو أساسي وما هو غير أساسي. ولكن ذلك خطأ كما سبق أن ذكرنا فغير الأساسي (أو الماهوي) هو أيضاً أساسي أو ماهوي تماماً كالماهية سواء بسواء (٢٤٩) ـ ومن ثمّ فغير الماهوي بما أنه ماهــوي فهو نفسه ماهية. فليست أ هي التي تعتمد على ب، ولكن ب أيضاً هي التي تعتمد على أ، والعلاقة بين أ و ب هي نفسها العلاقة بين ب و أ، فها هنا هوية بين طرفي العلاقة، فكل طرف منها ماهوي. وليس الجانبان شيئين وإنما هما شيء واحد يُنظر إليه تارة على أنه ماهية وتارة أخرى على أنه ظاهر. فالماهية نفسها هي التي تظهر أي أن المظهر هو الماهية.

إن هذا التعادل بين طرفي العلاقة يعطينا مقولة الهوية، لأن الماهية ليست ماهية إلّا بفضل علاقتها مع المظهر، لكن المظهر نفسه ماهية. وهذا يعني إذن أن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية بنفسها، وهذه العلاقة بالذات هي الهوية. فإذا كنت لاترتبط إلّا بنفسك فقط فهذا يعني أنك متحد مع ذاتك في هوية واحدة.

٢٥٤ ـ وإذا سمينا الماهية «أ» والظاهر «ب» لوجدنا أن العلاقة بينهما هي العلاقة بين أ وب؛ ولكن ما دامت «ب» أو الظاهر هي نفسها الماهية «أ» فإن هذه العلاقة لن تكون سوى علاقة «أ» و «أ» وتلك هي علاقة الهوية.

وإذا عبرنا عن هذه العلاقة في صورة قضية لكانت: «أ هي أ». وهو ما يُسمى في المنطق بقانون الهوية. ويرى هيجل أن مبدأ عدم التناقض هو نفسه مبدأ الهوية في صيغة سالبة؛ لكنه في صورته الايجابية قانون الهوية أ هي أ. ويمكن أن توضع نفس هذه الفكرة في صيغة سلبية فنقول إن أ ليست لا «أ» أو أن أ لايمكن أن تكون أ ولا أ في نفس الوقت وهذا هو قانون التناقض.

ونظراً إلى أن هيجل قد أتِهُم بأنه ينكر قوانين الفكر، فقد يكون من المفيد أن نعود إلى ما قاله صراحة: «لقد قيل إن مبدأ الهوية على الرغم من أنه غير قابل للبرهان ينظم عمليات التفكير، وأن التجربة تبين أن هذا المبدأ ما أن يدرك حتى يقبل. ونستطيع أن نعارض هذه التجربة المزعومة في كتب المنطق بتجربة شاملة أيضاً مؤداها أن العقل لايفكر ولايشكّل تصورات ولايتحدث وفقاً لهذا القانون، كما أن الموجودات من أي نوع لاتتطابق معه أبداً. فقولنا، وفقاً للصورة التقليدية المزعومة لهذا القانون. (الكوكب هو كوكب، والمغناطيس هو مغناطيس، والعقل هو عقل) يمثل عبارات بليدة عقيمة»[1].

ويوضح هيجل هنا أن هذا المبدأ المزعوم ليس خاطئاً ولكنه تجريد ذو جانب واحد: فالمقولة التي وصلنا إليها هي مقولة الهوية المجردة أي الهوية التي تستبعد الاختلاف. كما أن المقولة الثانية هي أيضاً مقولة الإختلاف المجرد كما سنرى، أي الاختلاف الذي يستبعد الهوية. فكل من المقولتين ليس سوى تجريد يفقد معناه إذا انفصل عن الآخر. أمّا الحقيقة العينية فسوف نجدها في التركيب بين المقولتين أو في وحدة الهوية والاختلاف التي ستظهر في مقولة الأساس. إن قوانين الفكر

---

(١) ولاس. المنطق فقرة ١١٥.

لاتعبر، على أية حال، إلاّ عن الهوية المجردة وعن الاختلاف المجرد فهي بهذا المعنى ليست خاطئة ولكنها عقيمة لأن جانباً من الحقيقة لايعني شيئاً بدون الجانب الآخر. ويشير هيجل في الفقرة التي اقتبسناها آنفاً إلى أن القضايا التي نطلقها عادة تتضمن شيئاً أكثر من التجريدات «أ هو أ» أو الانسان إنسان.. الخ. إن قضايانا المألوفة تتضمن حقيقة عينية، وهي لاتتخذ صورة أ هو أ وإنما أ هو ب (مثلا الإنسان فان). وهذا يتضمن الهوية والاختلاف معاً لا الانفصال المجرد بينهما كما يعبّر عنه ما تُسمى بقوانين الفكر. ذلك أن قولنا أ هو ب يتضمن أولاً أن أ و ب شيئان مختلفان (فالحد: إنسان يختلف عن الحد: فان) ــ ويتضمن ثانياً أن أ و ب هما شيء واحد ذلك لأن الحكم هو الذي يوحّد بينهما.

التقسيم الفرعي الثاني: الاختلاف Difference

٢٥٥ ــ يتم استنباط الإختلاف من الهوية على النحو التالي:

الهوية هي علاقة الماهية بنفسها، ؛ ولكن هذه العلاقة بالذات، تتضمن أيضاً حدين تقوم بينهماالعلاقة، فلابدّ أن تميز نفسها عن نفسها، ومن ثم فالارتباط بالذات هو إرتباط سالب (فقرة ١٠٨)، فالذات تنفي نفسها بنفسها. والعلاقة تتطلّب على الأقل حدين تقوم بينهما، فلا علاقة إلاّ بين شيئين. ونحن الآن نرى أن الذات ترتبط بذاتها. فلدينا «ذات» أولى مرتبطة تختلف عن الذات الثانية المرتبطة هنا، وما لم يوجد في داخل العلاقة هذه التفرقة فلن تكون هناك علاقة. وإذا كانت صورة الهوية هي «أ هو أ» فلابدّ أن تختلف أ التي هي الموضوع عن أ التي هي المحمول، فالهوية إذن تتضمن الاختلاف بالضرورة. وهذا الاستنباط شبيه بالاستنباط الذي استنبطنا به الكثير من الواحد (٢٠٨).

٢٥٦ ــ وينقسم الاختلاف بدوره إلى ثلاث مراحل أو ثلاث مقولات أولى، هذه المقولات هي مقولة:

أ ــ التنوع Variety

التي تسمى أيضاً تفرق... Diversity. ولقد سبق أن أشرنا إلى المبدأ العام القائل بأن الحد الأول في كل مثلث يكون مباشراً، وطبقاً لهذا المبدأ فإن الاختلاف من مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر. وهذا يعني أن المختلفات في هذه المرحلة، لايتوسّط أحدها الآخر ولايرتبط به ارتباطاً كاملا وإنما يكون إرتباطها ضعيفاً فكل منها محايدة بالنسبة للأخرى ولا تتأثر بها. والتنوع[1] هو هذا الاختلاف بين عدد

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

من الأشياء لاتقوم بينها رابطة من نوع خاص، فالقلم يختلف عن الكتاب. ولكن القلم ليس في تعارض مع الكتاب، إنه يختلف عنه فحسب: أمّا النور والظلام فبينهما تعارض لأنهما موجب وسالب والعلاقة بينهما هي علاقة التضاد التي تختلف عن التنوع. ونحن لم نصل بعد إلى مقولة التضاد التي سوف نستنبطها حالا. ولكننا يمكن أن نشير هنا على سبيل التوقع إلى الفرق بينهما وبين مجرد التنوع لكي نوضح أكثر معنى التنوع. فالضدان الحقيقيان يتوسّط كل منهما الآخر، وكل منهما لايُعرف إلّا عن طريق أنه ضد الآخر. ولكن الأشياء التي تختلف فحسب أعني التي تظهر تنوعاً ليس لها مثل هذه العلاقة المحددة، فكل منها هو ما هو عليه دون الإشارة إلى الآخر: القلم مختلف عن الحمل لكنه مختلف كذلك عن المنزل والسيجارة والزجاجة والنجم، والطبلة، وأي شيء آخر في الكون، أمّا في علاقة التضاد فلكل شيء ضده الخاص، ضد واحد فحسب وليس عدداً غير محدد من الأشياء التي تتنوع فحسب لاترتبط بعضها مع بعض بعلاقة جوهرية فهي في سوية بعضها من بعض ولايعتمد بعضها على الآخر، ومن ثم قد لاتتوسط الواحدة منها الأخرى وإنما هي «مباشرة» ولهذا السبب قلنا إن الاختلاف في مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر وهو تنوع.

ب ــ المشابهة والمخالفة Likeness unlikeness

٢٥٧ ــ المختلفات إذن في سوية الواحدة مع الأخرى، فكل منها هي ما هي بذاتها وطبيعتها لا تتأثر على الاطلاق بعلاقتها بالأخرى. ومن ثم فالعلاقة بين الشيئين المختلفين لاتقوم فيها بالـذات وإنما هي خارجية بالنسبة لهما. وهذا الذي يميزها عن العلاقة بين الايجاب والسلب لأن العلاقة بينهما علاقـة بين أضـداد حقيقية. إن العلاقة هنا بين الضد وضده مُتضمنة في تعريفه وفي فكرته الشاملة سواء بالنسبة للموجب أو السالب. فالموجب هو ما هو عليه بفضل أنه ليس سالبا فعلاقته بالسلب جزء من طبيعته ذاتها، إنها داخلية فيه. ولكن العلاقة في حالة التنوع ليست جزءاً من طبيعة كل حد، لأن كل حد هو ما هو عليه بدون الاشارة إلى الحدود الأخرى. ومن ثم فهذه العلاقة خارجية فحسب. وهذا يعني أنه إذا كانت الحدود هي أ و ب فإن العلاقة لايمكن أن توجد إمّا في أ ذاتها أو في ب ذاتها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية. ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يُسمى بالمشابهة والمخالفة. فلو قلنا إن أ و ب متشابهان فلن نتوقع أن نجد أن هذا التشابه في طبيعة أ وحدها أو في طبيعة ب وحدها، وإنما توجد فقط عن طريق المقارنة التي نجريها بين أ و ب. فحمار الوحش Zebra

والحصان مختلفان لكنهما مع ذلك متشابهان. وعلى الرغم من ذلك فحمار الوحش هو ما هو عليه دون أدنى إشارة إلى الحصان، حتى إذا افترضنا عدم وجود أي حصان في الكون. ومن هنا فإن وصفه بأنه «يشبه الحصان» ليس جزءاً من وجوده الخاص ولكنه خارجي عنه.

والعلاقة بين الأضداد الحقيقية داخلية في الأضداد نفسها. لكن بما أن الأشياء المختلفة أو المتنوعة فحسب هي في حالة سوية بعضها مع بعض، أعني أنها هي ما هي عليه مستقلة عن الأشياء الأخرى، فإن التنوع من ثم يعطينا العلاقة الخارجية بين الأشياء، ومثل هذه العلاقة الخارجية هي المشابهة والمخالفة، فالمشابهة هي هوية الأشياء المختلفة، والمخالفة هي الاختلاف.

٢٥٨ ــ ومن المشابهة والمخالفة نستنبط المرحلة الأخيرة للإختلاف وهي:

(ج) الموجب والسالب **Positive & Negative**

أو علاقة التضاد، ففي الوقت الذي نجد فيه التنوع يعبر عن علاقة الشيء بأي شيء آخر، وبأي عدد من الأشياء الأخرى، كالقلم والجمل، والدائرة، والفرشاة، وأبو ذنيبة.. الخ فهي كلها أشياء مختلفة متنوعة ــ نجد التضاد من ناحية أخرى يعني أن الشيء يُنظر إليه على أن له آخره الخاص الذي هو ضده. ولقد كان الإختلاف في مرحلته الأولى مجرد تنوع أمّا الآن في مرحلته الأخيرة فهو إختلاف نوعي، إنه الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب الحار والبارد.. الخ.

ولكن كيف استطعنا استنباط هذه المقولة الجديدة من المقولة الأخيرة؟ المقولة الأخيرة كانت مقولة المشابهة والمخالفة، والمشابهة هي الهوية والإختلاف ولكنا قد رأينا أن الهوية تتضمن الإختلاف وأن الإختلاف بدوره يتضمن الهوية (٢٥٥) فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر.

وعلى ذلك فالمشابهة تتضمن المخالفة، والمخالفة تتضمن المشابهة، فهما مرتبطان ارتباطاً كاملا وبينهما اعتماد متبادل. والعلاقة بينهما هي علاقة الإنعكاس، أعني الإفتقار المتبادل بينهما كل للآخر (٢٤٩)، فلدينا هنا لون من الإختلاف هو الإختلاف بين المشابهة والمخالفة يرتبط فيه الحدان إرتباطاً وثيقاً في اعتماد كامل متبادل بينهما. لقد كان الحدان يرتبطان برباط ضعيف في التنوع أو كانا في سوية مع بعضهما لأن التنوع هو الاختلاف المباشر.

أمّا هنا فلدينا لون من الاختلاف يتوسّط فيه الحدان بعضهما بعضاً توسطاً كاملا ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملا ويرتبط فيه الواحد بالآخر ارتباطاً تاماً. ومثل هذا الإختلاف هو التضاد أو هو الموجب والسالب.

٢٥٩ ـ وقد يعترض معترض فيقول إن هذا الاستدلال يبدأ من مقدمة خاطئة هي القول بأن «المشابهة هي الهوية والمخالفة هي الاختلاف». وقد يعترض على ذلك بأن المشابهة ليست هي مجرد الهوية فحسب ما دامت الأشياء المتشابهة هي دائماً مختلفة غير متشابهة. وكذلك فالمخالفة ليست هي مجرد الاختلاف فحسب، ما دامت الأشياء المختلفة لابدّ أن تكون أيضاً متشابهة من بعض الوجوه، إذْ مالم تكن كذلك فلن نستطيع أن نجري بينها مقارنة. وعلى هذا النحو فإن حمار الوحش يشبه الحصان، ولكنه كذلك يخالفه من بعض الوجوه. والنجم يخالف الجمل ولكنهما متشابهان على الأقل من زاوية أنهما معاً أشياء مادية، وما لم يكن ذلك كذلك فلن نستطيع أن نجري بينهما مقارنة أو أن نقول إنهما مختلفان.

غير أن مَنْ يسوق مثل هذا الإعتراض إنما يسوقه في الواقع لصالح هيجل لاضده. ذلك لأنه يسوق فكرة هيجل بالضبط. فالاستنباط يبدأ بالقول بأن المشابهة هي الهوية. ولكن عندما نفحص هذا القول سرعان ما نكتشف أنه ما دامت الهوية تتضمن الاختلاف فإنها بالتالي تتضمن المخالفة. وهذا هو بالضبط ما يعتمد على الاستنباط بأسره، أعني أنه يعتمد على تقرير عدم إمكان التفكير في المشابهة والمخالفة كلا على حدة وبمعزل عن الأخرى. فكل ما يقوله الإعتراض هو أن المشابهة عارية أو مجردة، أعني إذا جردناها عن المخالفة، لوجدنا أنها هي نفسها الهوية عارية أو مجردة، أعني مجردة عن الإختلاف. وبالمثل فإن المشابهة المجردة العارية هي نفسها الإختلاف المجرد. وما دامت هذه التجريدات للهوية والإختلاف لايمكن أن تنفصل إحداها عن الأخرى، وإنما لابدّ أن تتضمن كل منهما الأخرى، فإن المشابهة بنفس الطريقة تصبح تجريداً إذا ما انفصلت عن المخالفة. وما دام الإثنان ينفصلان، وما دام كل منهما يعتمد على الآخر بوصفه آخره فسوف يكون لدينا علاقة الإختلاف النوعي أو التضاد.

لقد بدأنا بالتنوع وهو الإختلاف المباشر وانتهينا بالتضاد الذي تطور فيه التوسّط والإعتماد المتبادل تطوراً كاملا. ومن هنا كان التضاد هو الصورة الأخيرة التامة للإختلاف. وسوف ننتقل الآن من دائرة الإختلاف إلى دائرة الأساس.

التقسيم الفرعي الثالث : الأساس The Ground

٢٦٠ ــ الأساس هو المركب في المثلث الذي يشمل : الهوية، والاختلاف والأساس. وعلينا أن نوضح أولاً معنى هذه المقولة وثانياً كيف يتم استنباطها.

الموجب والسالب الذي وصلنا إليه يعتمد كل منهما على الآخر إعتماداً كاملا فالموجب موجب فقط بالنسبة إلى السالب، والسالب سالب فقط بالنسبة إلى الموجب. وما دام كل منهما يحمل نفس العلاقة، فإن الواحد منهما يمكن أن يحلّ محل الآخر بحيث نقول إن الموجب هو أيضا سالب، والسالب هو أيضاً موجب. ونحن نستطيع أن نعدّ الشمال موجباً والجنوب سالبا. كما نستطيع أن نعدّ الشمال سالباً والجنوب موجباً (بالنسبة إلى الشمال). ويُنظر إلى النور عادة على أنه موجب والظلام على أنه سالب. وقد يبدو هنا أننا أمام زوج من الحدود لا يمكن لأحدهما أن يحلّ محل الآخر، غير أن ذلك يرجع إلى أن إحساسنا (أو شعورنا) بالنور والظلمة يختلط عادة مع الذبذبة وانعدامها التي يُقال إنها سبب هذا الاحساس. لكن الشعور بالظلمة موجب مثله مثل الشعور بالنور تماماً. ومن ثم فمن المشروع تماماً أن ننظر إلى الظلمة على أنها موجب بحيث يكون النور بالنسبة إليها سالباً. وحتى إذا كنا نرد النور إلى ذبذبات فإنه حتى في حالة السكون (أعني انعدام الذبذبة) يمكن أن ننظر إليه على أنه موجب وتصبح الحركة في هذه الحالة (أعني الذبذبة) بالنسبة إليه.

ومن هنا كان السالب موجباً، والموجب سالباً فكل منهما يعتمد على الآخر، أعني أن الإعتماد بينهما مطلق، وهذا الإعتماد المطلق على الآخر هو الأساس. فإذا كان السالب يعتمد تماماً على الموجب، كان الموجب في هذه الحالة هو أساس السالب. وقلْ مثل ذلك في السالب الذي هو أساس الموجب. فكل منهما، من ثمّ، أساس. وهكذا ينهار التمييز وهويتهما هي مقولة الأساس.

٢٦١ ــ لكن حركة الجدل بيّنت أن الهوية تصبح تشابهاً، وأن الإختلاف يتحول إلى مخالفة. والمشابهة بدورها تعود فتصبح موجباً بينما تصبح المخالفة سالباً. ومن هنا كان الموجب هو الهوية، وكان السالب هو الاختلاف. والهوية هي علاقة الذات بالذات (فقرة وهي بذلك تثبت نفسها فهي موجبة. أمّا الاختلاف فهو تمايز الذات عن الذي يتم في نطاق علاقة الذات بالذات (٢٥٥)، وهي بذلك نفي الذات بواسطة الذات أي أنها سالبة. وعلى ذلك فإن الأساس الذي هو وحدة يتلاشى فيها الموجب والسالب هو في الوقت نفسه وحدة الهوية والاختلاف.

وهذا هو ما يبرر ظهوره في هذه المرحلة بوضع المركب في المثلث الذي يشمل: الهوية، والاختلاف، والأساس.

القسم الثاني

الوجود العيني Existence

٢٦٢ ـ أن فكرة الأساس تتضمن تمايزاً باطنياً. فكل أساس هو أساس لشيء آخر هو المؤسس أو النتيجة. ومعنى أن أي شيء أساس هو وجود شيء هو أساس له. وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى الموجب على أنه الأساس، وفي هذه الحالة يكون السالب هو الذي يقوم على هذا الأساس. ولكن لّما كان من الممكن أن يتغير الموجب والسالب بالتبادل، كان الاساس بالتالي متحداً مع ما هو أساس له فلا فارق بينهما، فالمؤسس هو أساس نفسه. فإذا كانت أ هي أساس و ب هي النتيجة، فإن مقولة الأساس قد ظهرت الآن بوصفها وحدة الموجب والسالب التي ينظر فيها كل جانب على أنه مؤسس للآخر. وعلى ذلك فإذا كانت أ هي أساس ب فإن ب بدورها هي أساس «أ» لكن إذا كانت «أ» مؤسسة على «ب» فإن «ب» بدورها تكون مؤسسة على «أ»، وهذا يرادف قولنا إن «أ» هي الأساس المطلق لـ «أ». وبالمثل ب هي أساس «ب». أو أن النتيجة هي إذن أساس نفسها.

وهكذا تتحول مقولة الأساس وتصبح فارغة عديمة الفائدة لأنها تفسّر الشيء بنفسه، وترى أن أساس الشيء هو الشيء نفسه، فهي تفسّر الشيء بقولها: «إنه على هذا النحو لأنه موجود هكذا» وكثيراً ما نصادف أمثلة على هذا اللون من التفسير، كأن يُفسّر البرق بأنه يرجع إلى الكهرباء، لكنك حين تجعل الكهرباء أساساً البرق، فإنك في هذه الحالة، تجعل من البرق أساساً لنفسه فحسب. وتفسير نوع الأفعال التي يؤديها إنسان ما بأنها ترجع إلى طبعه أو شخصيته لايقول شيئاً، لأن شخصية الانسان ليست سوى نوع الأفعال التي يؤديها. فتارة يعبّر عنها على أنها الوجود الداخلي، وتارة أخرى على أنها الوجود الخارجي. ونفس الشيء عندما نقول إن الإنسان قادر على التفكير لأنه يملك «مَلَكَة» التفكير. ذلك أن مَلَكَة التفكير هذه ليست سوى إسم آخر يعبّر عن قدرة الإنسان على التفكير. النتيجة، إذن، هي أساس نفسها، فالإثنان متحدان. وهكذا يزول التوسط بين الجانبين ونكون بصدد مباشرة. والنتيجة منظوراً إليها على أنها مباشرة، أعني على أنها ما هو حاضر مباشرة أو ما يوجد هناك من الوجود العيني. فالنتيجة هي شيء موجود لكن الأساس متحد مع النتيجة وبالتالي فالأساس هو نفسه آخر. وهكذا نكون بصدد

فكرة كثرة من الموجودات يحدد بعضها بعضاً بالتبادل على أن كلا منها هو أساس الآخر. فالمقصود بالوجود العيني كثرة من الموجودات غير المحدودة ينعكس كل منها على الآخر ـ أعني كنتائج هي أسسها الخاصة ـ وتلقي كل منها في الوقت نفسه ضوءاً على الآخر ـ فهي باختصار متضايفة وتشكّل عالماً من الإعتماد المتبادل والترابطات اللامتناهية بين الأسس والنتائج. فالأسس هي نفسها موجودات عينية. والموجودات بالمثل هي من زوايا كثيرة أسس بقدر ما هي نتائج[1].

٢٦٣ ـ وقد يحتار القارىء المبتدىء، أحياناً، في فهم الفارق بين مقولة الموجود being ومقولة الوجود العيني Existence. ولقد أوضحنا الفارق إلى حد ما في الفقرة (١٨٤) لكنه الآن سيكون أكثر وضوحاً، فهيجل يستخدم كلمة الوجود الفعلي العيني لتدلّ على شيء هو جزء من العالم، أعني شيئاً يرتبط بغيره من الأشياء، ويشكّل جانبا من نسق أو شبكة العلاقات التي نطلق عليها اسم العالم، فالوجود العيني ليس هو الوجود المحض بل هو وجود مؤسس، لأن لكل موجود أساسه في موجود آخر له بدوره أساسه في موجود ثالث وهلم جرا. هذه فكرة أكثر تقدماً وتعقداً من فكرة الوجود المجرد الفارغ التي بدأ بها المنطق. لقد كان هذا الوجود بلا تعين تماماً. أمّا الوجود العيني فهو متعين بواسطة الأسس. ولّما كان الوجود العيني فكرة عينية معقدة كان من الصواب أن تظهر في مرحلة متأخرة في سير الجدل عن المرحلة التي ظهرت فيها فكرة الوجود المجرد الخالص.

الخطوة التالية في سير الجدل هي الإنتقال من الوجود العيني إلى الشيء.

القسم الثالث

الشيء The Thing

٢٦٤ ـ تحدثنا منذ بداية سيرنا في دائرة الماهية عن فكرتين أساسيتين هما: (١) الإرتباط بالذات (٢) الإرتباط بالآخر. فهاتان الفكرتان تعبران عن أي زوج من المقولات ظهر أمامنا في هذه الدائرة. ولقد قدّم لنا الإرتباط بالذات مقولة الهوية، ولكن ما دامت مثل هذه العلاقة تتضمن كذلك تمايز الذات عن نفسها وانفصالها عن ذاتها فإن علاقة الانفصال أو الاستبعاد هذه، التي هي في الواقع ارتباط بالآخر، تعطينا مقولة الإختلاف. ولقد كانت المشابهة هي جانب الهوية أو

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٢٣.

علاقة الذات بنفسها ثم تحوّلت إلى الموجب، في حين كانت المخالفة جانب الاختلاف أو الارتباط بالآخر ثم تحوّلت إلى مقولة السالب. وأخيراً تحوّل ارتباط الذات بنفسها إلى مقولة الأساس بينما أصبح الارتباط بالآخر هو المؤسس أو النتيجة. ولقد أدّت الوحدة المباشرة للأساس والنتيجة إلى الوجود العيني.

وعلى ذلك فإن الوجود العيني يتضمن هاتين العلاقتين: علاقة الذات بنفسها أو الارتباط بالذات ويطلق عليها هيجل اسم «الإنعكاس في الذات» وعلاقة الذات بالآخر أو الارتباط بالآخر ويطلق عليها هيجل اسم «الإنعكاس في الآخر»، ومن ثمّ: فالوجود العيني هو وحدة مباشرة الإنعكاس في الذات والإنعكاس في الآخر»[1]. فكل موجود يتضمن هذين العاملين: عامل الإنعكاس في الذات الذي يعني أن الموجود يعتمد على أساسه الخاص بوصفه وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه ومستقلاً عن غيره، وهو ما هو بغض النظر عن الموجودات الأخرى. وعامل الانعكاس في الآخر الذي يعني أن الموجود يعتمد على الموجودات الأخرى. والموجود الذي يُنظر إليه بهذه النظرة المزدوجة يسميه هيجل بالشيء. وسوف نشرح ذلك في الفقرة القادمة.

وعلى ذلك فأول مقولة في دائرة الشيء هي مقولة: الشيء وخواصه.

التقسيم الفرعي الأول: الشيء وخواصه

٢٦٥ ـ حين نقول: هذا شيء، فإن هذا القول يتضمن لوناً من ألوان الوجود القائم بذاته الذي يملك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً Substantiality. وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يرينا أن العالم يتكوّن من: (١) أشياء لها وجودها القائم بذاته، ومن (٢) علاقات بين هذه الأشياء. والفكر الشائع ينظر إلى الشيء على أن له وجوداً قائماً مستقلا عن العلاقات في حين أن العلاقات لاتوجد بذاتها كما توجد الأشياء. فلابدّ أن تكون هناك «أشياء» لكي توجد العلاقات، لأن العلاقة لايمكن أن توجد بمفردها، ولايمكن للعالم أن يتألف من علاقات فحسب. وإذا ما نظرنا إلى الشيء بمعزل عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلا عن الأشياء الأخرى؛ وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشيء كما هو في ذاته. وتلك هي على نحو الدقة الفكرة الهيجلية عن الانعكاس في الذات التي تتحد مع نفسها في هوية واحدة وتستقل عن غيرها. يقابلها الفكرة الثانية عن الانعكاس في الآخر الذي يعطينا علاقة الشيء بالاشياء الاخرى وتلك هي خواصه.

---

(١) ولاس: المنطق فقة ١٢٣.

٢٦٦ ـ وهذا التصور المخاصية يحتاج إلى قليل من الإيضاح، ذلك لأننا سبق أن صادفنا في دائرة الوجود مقولة الكيف. ومن الطبيعي أن نتساءل: أليست الخاصة هي نفسها كيفاً؟ ولو صحّ ذلك فلن يكون لدينا شيء جديد سوى اسم جديد للفكرة القديمة. ولن يكون سير الجدل في هذه الحالة مقنعاً، إذْ ما دامت المقولات الأخيرة لابدّ أن تكون أكثر عينية وأكثر حقيقة من المقولات الأولى فإنه ينتج من ذلك أنه ينبغي ألاّ تظهر مقولة سبق إلغاؤها في مرحلة متأخرة من سير الجدل حتى ولو تخفّت تحت اسم جديد.

وعلى كل حال فليس الكيف هو نفسه الخاصية، لأن الكيف كما سبق أن رأينا تعين يتحد مع الشيء نفسه في هوية واحدة (١٨٦). أمّا الخاصيـة فهي لاتتحد مع الشيء في هوية واحدة فنحن نقول: الشيء له خاصية. والأصل الذي صدرت عنه الخاصية، وهو الإنعكاس في الآخر يشير إلى ذلك: فهو يدل على أن الخاصية ليست جزءاً من الشيء نفسه وإنما هي بالأحرى تدلّ على مدى تأثيره على أشياء أخرى أو تأثره بها؛ فالماء، مثلاً، يسبب صدأ الحديد: وتلك خاصية للماء أن يؤثر في الحديد، وخاصية للحديد أن يتأثر بالماء. والعلاقة المتبادلة بين الماء والحديد تمثل انعكاسهما أو اعتمادهما المتبادل كل منهما على الآخر (٢٤٩). ومن هنا كانت الخاصية فكرة أكثر تعقيداً من فكرة الكيف المجرد الذي يتحد مع الشيء نفسه بحيث يزول بزواله وجود الشيء نفسه.

وقد يعترض معترض فيقول: من المستحيل أن نفرّق بين الكيف والخاصية على هذا النحـــو، فـوجـود النور الأحمر يعتمد على احمراره، والاحمرار كيف لكنه يمكن أن يُنظَر إليه أيضاً على أنه خاصية ما دام يتضمن تأثيراً على العين. وردنا على هذا الإعتراض هو أنه قد يُنظر إلى الكيف على أنه خاصية؛ لكن ذلك يتضمن وجهة نظر جديدة كما يعني تطبيق مقولة جديدة أكثر عينية من مقولة الكيف. ومن ماهية الجدل ذاتها أن تتحول كل مقولة إلى مقولة أخرى أكثر عينية. فما كنا ننظر إليه في البداية تحت مقولة مجردة ننظر إليه (بل ويجب أن يحدث ذلك) تحت مقولة أكثر عينية. فما يُنظر إليه في هذه اللحظة على أنه وجود لابدّ أن يُنظر إليه بعد ذلك على أنه ماهية، وأخيراً لابدّ أن يتحول في لحظة ثالثة إلى فكرة شاملة Notion، وهذه المقولة هي وحدها التي تصفه وصفاً صادقاً ودقيقاً. وبنفس الطريقة نجد أن الاحمرار لايُنظر إليه فحسب على أنه خاصية، بل لابدّ أن ينظر إليه مـــع سير الجدل على أنه كذلك. ومن هنا فإن الواقعة المحض التي تقول: لايوجد كيف إلاّ ويمكن اعتباره خاصة، لاتُعدّ دليلاً على أن الكيف والخاصة يمثلان مقولة واحدة.

التقسيم الفرعي الثاني: الشيء وعناصره Thing & Matters

٢٦٧ ــ نحن الآن في مرحلة الشيء وخواصه: فإذا نظرنا إلى الشيء نظرة مجردة فهو الانعكاس في الذات، وإذا نظرنا إلى الخواص نظرة مجردة وجدناها الانعكاس في الآخر. لكن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر لايمكن أن يُنظر اليهما هكذا نظرة مجردة، لأن كلاً منهما يتضمن الآخر أو كلاً منهما هو الآخر مثلما أنه هو ذاته سواء بسواء لأن الانعكاس في الذات هو في بساطة الهوية الذاتية أو ارتباط الـذات بنفسها، وهو العلاقة الذاتية التي تتضمن كذلك تمايزاً بين الذات ونفسها أعني اختلافا (٢٠٨) أو انعكاساً في الآخر. ومن ثم فالخاصية تصبح الآن انعكاساً في الذات بينما يتحوّل الشيء إلى انعكاس في الآخر. وهكذا يتبادل الشيء وخواصه مكانهما. فالخاصية، وليس الشيء، هو الآن الوجود المتحد مع ذاته في هوية واحدة والمستقل عن غيره... ولقد كان الشيء فيما سبق يمثل الوجود القائم بذاته المستقل «في ذاته» أو ما يتحد مع نفسه، أعني كان الوجود الداخل أو الماهية، بينما كانت للخواص الوجود الخارجي غير الماهوي. لكن الخاصية الآن أصبحت الوجود الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة، وتحولت إلى وجود مستقل أي إلى وجود داخلي أو ماهية بعد أن لم يكن لهـا وجود منفصل عن الشيء الذي تلازمه إذ كان الشيء هو وحده صاحب الوجود المستقل. أي أن الخاصية تحولت إلى شيء، إلى وجود مستقل. وهكذا لم يعد يُنظر إلى الخواص عـلى أنها ملازمة فحسب، ولكنها أصبحت هي ذاتها موجودات صلبة يتألف منهـا الشيء: إنها العناصر التي يتكوّن منها الشيء.

والنظر إلى الخواص من هذه الزاوية يجعلها تكفّ عن أن تكون خواصاً لتصبح عناصر للشيء.

٢٦٨ ــ من العسير للغاية أن نفهم ما يعنيه هيجل هنا بالعناصر. فهو يقول إن العناصر التي تحوّلت إليها الخواص مستقلة ومتحررة من الارتباط بالشيء، لكنه من ناحية أخرى لايزال يتحدث عنها بوصفها «صفات للشيء»[1] ويقول عنها إنها «ليست في ذاتها أشياء»[2] ولكنها «كائنات»[3].

صحيح أن الفكرة المجردة واستنباطها من الخاصية واضحة ومعقولة. لكننا حين ننظر إلى أمثلة من العالم الخارجي نجد هيجل يتحدث عن عناصر مغناطيسية

---

(١) ولاس المنطق فقرة ١٢٦. (٢) نفس المرجع.

(٣) نفس المرجع.

وكهربية، وعناصر حرارية وذات رائحة.. وما شابه ذلك. وفي استطاعة المرء أن يعرف أن المغناطيسية، والحرارة... الخ يمكن النظر اليها بوصفها ١ ــ خواص للشيء ومن ثم بوصفها ٢ ــ كائنات شبه مستقلة ولكنها ليست أشياء بعد. لكن هذه الفكرة لاتبدو مقنعة وكافية. فهناك فقرة في ظاهريات الروح يتحدث فيها هيجل عن «العناصر الحرة أو المواد الحرة» ولقد علّق سير جيمس بيلي S.J.Baillie على كلمة العناصر أو المواد Matters بحاشية ذكر فيها أن هيجل استمدّ هذا المصطلح من علم الطبيعة في عصره[1]. ومن الواضح أن هيجل قد أخطأ في هذه الحالة حين أحلّ فكرة علمية عابرة عفى عليها الزمان الآن، محل مقولة ضرورية وخالدة. ومهما يكن من شيء فإن هذه المقولة لاتعبر عن الفكرة المحض للمادة الفيزيائية. إذ يخيل إليّ، على قدر علمي، أننا لو قلنا إن الروح تتألف من معارف وانفعالات وأفعال إرادية لكنا بصدد مثال لمقولة الشيء وعناصره.

فالإرادة هي، بادىء ذي بدء، خاصية للروح: فالروح تريد. لكن إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها كيان أو كائن entity شبه مستقل لأصبحت في هذه الحالة عنصراً من العناصر المكونة للروح. لكن هذه النظرة الى الروح تعني أنك تطبق عليها مقولة ناقصة تماما. لكنا إذا نظرنا للروح هذه النظرة، إن صواباً أو خطأ، كنا نطبق مقولة الشيء وعناصره. وعلى ذلك فهذه المقولة لاتدرس شيئاً يتعلق بالمادة الفيزيائية، واستنباط مثل هذه المادة عمل يخرج عن نطاق المنطق الذي لايدرس إلّا كليات خالصة فحسب.

أمّا المادة الفيزيائية فهي كلية حسية تقع في مكانها المناسب في فلسفة الطبيعة وهذا هو المكان الذي استنبطها فيه هيجل بالفعل.

التقسيم الفرعي الثالث: المادة والصورة Matter & Form

٢٦٩ ــ العناصر التي درسناها في التقسيم الفرعي الاخير كانت تختلف بعضها عن بعض، فهناك عناصر كثيرة كل منها متميز عن الآخر.

وينشأ تعدد العناصر المتميزة من التعدد السابق للخواص المختلفة التي تنتمي إلى نفس الشيء. لكنا إذا ما فحصنا مفهوم الشيء الواحد لزال التمايز بين العناصر المختلفة واتحدت جميعاً في عنصر واحد. لقد كانت الخاصية تمثل الانعكاس في الآخر لكنها تحولت إلى انعكاس في الذات وعندئذ تحولت الخاصية

---

(١) ظاهريات الروح، ج١، ص ١١٥.

إلى مادة. ومن ثمّ فكل مادة هي انعكـــاس مجرد في الذات. وذلك هو الارتباط بالذات أعني الهوية المجردة بغـير اختلاف، فـالاختلاف، إذن، قـد حُذف من العناصر فزال التمييز بينها وتحوّلت كلها إلى مادة واحدة.

ولّما كانت هذه المادة الواحدة لاتحتوي على أي تمايز داخل ذاتها فقد أصبحت مادة غير محددة ولامتعينة وليس لها مظهر ولا سمة، ذلك أن كل تعين يفترض الحد والتمييز والاختلاف.

وكما أن المادة تمثل جانب الهوية المجردة، وهي بذلك تصبح مادة واحدة لاسمة لها فكذلك الشيء بوصفه مكوّناً من مادة يمثل الآن انعكاساً في الآخر، أعني جانب التميز والاختلاف. وعلى ذلك يقع كل تمييز، ومن ثم كل تعين وكل سمة في جانب الشيء وتستبعد من جانب المادة.

وهكذا يتحوّل الشيء إلى صورة **Form**، ذلك أن الصورة هنا تعني المبدأ الذي به تتعين المادة وتتميز ويكون لها سمة، وتنطبع على المادة غير المتعينة والتي لاسمة لها. وبذلك نصل إلى مفهوم المادة والصورة.

٢٧٠ ــ هذا المفهوم الهيجلي للمادة والصورة هو نفسه المفهوم اليوناني. فالمادة ليست المادة المتعينة التي، نجدها عند الفيزيائيين، لأنها تكون في هذه الحالة محددة أو لها صورة: كالحديد أو الماء أو الرصاص. وإنما المادة التي يقصدها هيجل هنا هي «الهيولى» غير المحددة أو غير المتعينة أو التي لاسمة ولاشكل لها والتي نجدها عند انكسماندر وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو. وليست الصورة، من ناحية أخرى، مجرد الشكل كما هو معناها حديثاً، وإنما هي مجموع الصفات أو هي مبدأ التعين الذي ينضاف إلى «الهيولى» غير المتعينة فتصبح شيئاً فردياً محدداً ومعيناً: فهي الصورة بمعناها عند أرسطو.

الفصل الثاني

الظاهر
Appearance

٢٧١ — يتم الانتقال من الماهيـة بوصفهـا أساسـاً للوجود العيني إلى الظاهر على النحو التالي: لقد انشطر الشيء نصفين، مادة وصورة. لكن ظهر الآن أن كل نصف يضم النصف الآخر. فالصورة تشمل المادة، كما تشمل المـادة الصورة. ذلك أن المادة هي الوحدة المجردة مع الذات، هي انعكاس الشيء في ذاته. أمّا الصورة فهي من ناحية أخـرى إنعكاس الشيء في الآخر. لكن الأنعكاس في الذات والانعكاس في الآخر يمكن أن يحلّ كل منهما محل الآخر (فقرة ٢٦٧).

وهذا يعني أن الصورة، بوصفها الانعكاس في الآخر، هي في الوقت نفسه الانعكاس في الذات أو المادة. والمادة بوصفها الانعكاس في الذات هي في الوقت نفسه الانعكاس في الآخر أو الصورة.

وهذا يعني أن الصورة هي الشيء كله لأنها تشمل المادة، وأن المادة هي الشيء كله لأنها تشمل الصورة.

ينتج من ذلك أن مفهوم الشيء متناقض. فهو من جهة مادة أو إنعكاس في الذات وهو في هذه الحالة قائم بذاته مستقل عن كل ما عداه. وهو من جهة أخرى: صورة أي انعكاس في الآخر وهو في هذا الحالة مرتبط بغيره، فاستقلال الشيء إذن يبقى ذاته ويحوله إلى إفتقار لغيره. وإذا نظرنا إلى الوجود من هذا المنظور سميناه باسم: **الظاهر**.

٢٧٢ — ويمكن أن يتضح مدى صحة هذا التعريف للظاهر، إذا ما ألقينا عليه قليلا من الضوء. فنحن نألف تماماً الفكرة التي تقول إن عالم الحواس عبارة عن ظاهر، وهي تمثل فهمًا فلسفياً متقدما إلى حد ما، لأن عالم الحواس لايبدو لنا لأول وهلة على أنه ظاهر، وإنما يوحي، على العكس، بأنه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره فالصخر الصلب يبدو شيئاً نهائياً مطلقا يعتمد على نفسه تماما. وتلك هي وجهة نظر الوعي الساذج الذي ينظر إلى الصخر على أنه شيء مطلق. ولكن مع

تقدم الفكر الفلسفي يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل القائم بذاته هو في الوقت نفسه مفتقر الى غيره تماما فهو يعتمد على شيء آخر هو الحقيقة المطلقة وأنه ليس إلاّ ظاهر لهذه الحقيقة.

ومن المهم أن نعرف أن الشيء إذا نُظِر إليه على أنه ظاهر فإنه يتضمن تناقضاً، فهو شيء «يلغي نفسه» على حد تعبير هيجل، فهو ليس مجرد افتقار إلى الآخر، لأنك حين تقول إن الشيء ليس له وجود من ذاته وإنما يعتمد تماما على غيره فإنك لاتجعله بذلك يتضمن تناقضاً، ولكنك تحرمه فحسب من أية حقيقة، لأنك تجعله في هذه الحالة فراغاً كاملا وخواء تاماً لاوجود له على الإطلاق، فهو مجرد مظهر Show أو إنعدام مجرد. وليست تلك هي الفكرة الهيجلية عن الظاهر فالشيء عنده ليس مجرد افتقار إلى الآخر فحسب وإنما هو انعكاس في الآخر، وهو في الوقت نفسه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره أعني أنه انعكاس في الذات وهو على هذا النحو: متناقض. فهو وجود مستقل يلغي استقلاله ويجعل من نفسه مفتقراً إلى غيره.

والنظرة إلى العالم على أنه ظاهر تعني أننا ننسب إليه تناقضاً داخلياً، ولقد كانت هذه النظرة في الواقع، رغم أن هيجل لم يذكر ذلك في هذا السياق، هي نظرة تلك الفلسفات التي رأت أن العالم عبارة عن ظاهر: فلقد حاول زينون الإيلي، مثلا، أن يبين أن عالم الحواس يتضمن تناقضاً ذاتياً صارخا، وأنه بالتالي مجرد ظاهر. ولقد أخذ كانط بحجة مشابهة.

٢٧٣ ـ وعلى هذ النحو فإننا نجد الظاهر يمثل ما هو قائم من تناقض في اتحاد الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر. وهذا الاتحاد يشير إلى نتيجة هامة هي إتحاد الظاهر مع الوجود الداخلي، فالماهية هي التي تظهر لأن الإنعكاس في الذات هو الماهية والإنعكاس في الآخر هو الظاهر وهما متحدان وعلى ذلك فالظاهر ليس فراغاً ولا حقيقة أو انعداما وإنما هو الماهية، فالماهية والظاهر متحدان وهما شيء واحد يُقال مرتين: مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر. فالماهية هي التي تظهر.

وهذه فكرة أعمق من فكرة التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة التي يصبح الوجود الخارجي وفقاً لها، مجرد عدم فارغ، بينما يكون الوجود الداخلي هو وحدة الحقيقة. لقد وصفت الفلسفة الهندية العالم بأنه مايا Maya أعني أنه عدم محض، أو بغير كيان non-entity. والعالم عند هيجل هو أيضاً ظاهر لكن الظاهر هو

الماهية أعني أنه ليس أقل جوهرية من الماهية نفسها، وهذا يعني أنه من الجوهري للماهية أن تظهر. فمن طبيعتها ذاتها أن تظهر. بينما نجد أنه من المستحيل عند الفكر الهندي أن نعرف لماذا يتجلّ براهما Brahma في العالم لأن الماهية والظاهر منفصلان عند الفكر الهندي الذي يعتبرهما شيئين مختلفين أتم الإختلاف. وليس ثمة رابطة بينهما. أمّا عند هيجل فالماهية والظاهر متحدان في هوية واحدة بدلاً من إختلافهما، فوجود الماهية نفسه إنما يُلتمس في الظاهر، لأنها لابدّ أن تتحول إلى ظاهرة. وهذا هو التصور الذي وصلنا إليه الآن والذي لابدّ أن ننتبه إليه جيداً.

القسم الأول

عالم الظاهر World of Appearance

٢٧٤ ــ ما قد كان فيما مضى شيئاً أصبح الآن ظاهراً أو ظاهرة، أعني أن الشيء ذا الوجود المستقل وجود متناقض يلغي نفسه بافتقاره إلى غيره. ولقد كان هذا الشيء عبارة عن مادة وصورة: المادة هي الوجود الداخلي والصورة هي العلاقة مع الآخر وهي تمثل الوجود الخارجي أو ظاهرية الشيء.

فالصورة إذن تصبح المظهر، والمادة بالمقابل تصبح الماهية. ولكننا رأينا أن الصورة تضم في ذاتها المادة، وأن المادة نفسها جزء من الصورة (٢٧١)، فالمادة إذن أو الماهية أو أساس الظاهرة، يمكن أن ينظر إليها على أنها صورة أو جزء من الصورة. وبما أن الصورة ظاهرة فهي تجد أساسها في ظاهرة أخرى. وبذلك نكون بصدد كثرة من الظاهرات المترابطة فيما بينها. وجملة هذه الظاهرات تكون عالم الظاهر.

٢٧٥ ــ أشرنا في دراستنا لمقولة الصورة والمادة إلى أننا ينبغي ألاّ نفترض أن ما استنبطناه هناك هو العالم المادي. وينبغي أن نسوق هنا كلمة تحذير مشابهة. إذْ يجب أن نشير إلى أن هيجل يتحدث عن «العالم» لكنا لسنا هنا بصدد العالم المادي الذي لايُستنبط إلاّ في مرحلة لاحقة، أي في فلسفة الطبيعة، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة وحدها، ونحن هنا بصدد ظاهرية العالم أي بصدد مقولة تتألف من عنصرين هما (١) الظاهرية Phenomenaeity (٢) الترابط النسقي لظواهر العالم. والعنصر الثاني هو فكرة العلاقة أو نسق العلاقات.

وليست تلك واقعة حسية وإنْ كانت، شأنها شأن المقولات الخالصة كلها،

يمكن أن تنطبق على الوقائع الحسية. والظاهرية، من ناحية أخرى، فكرة خالصة وليست شيئاً. وكما أننا في مرحلة متقدمة من المنطق حين استنبطنا الكم لم نستنبط الأشياء الحسية كالحجـــارة، والزبدة، والمكان، والناس، وهي الأشياء الحسية التي ينطبق عليها الكم، وإنما استنبطنا الفكرة الخالصة فحسب، فكذلك ترانا هنا لانستنبط عالم الحس ذاته، أو أي عالم آخر، وإنما نستنبط الفكرة الخالصة وحدها التي يطبقها الذهن حين ينظر إلى العالم ويعتبره ظاهراً.

القسم الثاني

المضمون والشكل Content & Form

٢٧٦ ــ إن الظاهرة تتـألف من الصورة والمادة، ولكن المـادة تتحول لتصبح جزءاً من الصورة، والصورة تتحول لتصبح جزءاً من المادة (٢٧١)، واعتبار المادة جزءاً من الصورة واعتبار الصورة جزءاً من المـادة يجعلنا ننـظر إلى المادة والصورة على أنهما يشكلان المضمون والشكل. ذلك أنه على الرغم من التمايز بين المضمون والصورة أو الشكل فإن كلا منهما في جوهره هو الآخر. ونحن نجد في الفن عامة مثلاً واضحاً على ذلك حين نميـز في القصيدة بين مضمـونها وبين شكلها: المضمون الذي هو الفكرة أو العاطفة التي نعبر عنها، والصورة التي تشمل الكلمات التي تعبر عن الفكرة، وقرض الشعر، والوزن.. إلخ.

ولكن سرعان ما يتضح لنا أن هذا التمييز ليس كاملاً إذْ من المحال أن نفصل فصلا تاماً بين المضمون والشكل، لأن الشكل يجعل المضمون على ما هو عليه، ولأن مضمون القصيدة هو الذي يعين شكلها. ولو تغير شكل القصيدة لتغيرت القصيدة ذاتها، أعني لتغير المضمون نفسه. فشكل القصيدة ليس شيئاً مفروضاً على المضمون من الخارج بحيث نقول إن الشكل والمضمون مختلفان أتم الإختلاف بل على العكس فإن هذا الشكل المعين ضروري أو جـوهري لهـذا المضمون المعين، وبما أن الشكل ضروري أو جوهري للمضمون فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون. وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما في الآخر.

٢٧٧ ــ وهذا يبين لنا الفرق بين المادة والصورة من ناحية وبين المضمون والشكل من ناحية أخرى. لأننا يمكن بسهولة أن نظنهما «شيئاً» واحدا، ونعتقد بالتالي أن هيجل لم يتقدم خطوة واحدة، وإنما يكرر نفسه فحسب. لكن الفرق هو

أن المادة والصورة في سوية كل منهما مع الآخر. فنحن ننظر إلى المادة على أنها عديمة الصورة، والصورة على أنها عديمة المادة، فالعلاقة بينهما خارجية أعني أنهما منفصلان ولايرتبطان ارتباطاً خارجياً فحسب. وليس الأمر كذلك في مقولة الشكل والمضمون لأن كلاً منهما يعين الآخر فلا يوجد شيء اسمه المادة عديمة الشكل فالمادة المجردة العارية تتضمن في ذاتها شكلاً ما وحين يُنظر إليها على هذا النحو لاتصبح مادة وإنما تتحول إلى مضمون.

القسم الثالث

الإضافة أو التضايف Relation or Correlation

٢٧٨ ــ وصلنا في مقولة المضمون والشكل إلى علاقة يكون كل طرف فيها هو عين الطرف الآخر، فالجانب الأول أو الحد الأول هو نفسه الجانب الثاني أو الحد الثاني. لقد كانت المادة والصورة منفصلين، لكن المضمون اتحد مع الشكل، في مقولة المضمون والشكل، واندمج كل منهما في الآخر. وينقلنا ذلك إلى دائرة جديدة من المقولات خاصيتها المميزة هي أن جميع مقولاتها تتألف الواحدة منها من جانبين بدلاً من الإزدواج، وكل جانب فيها متحد تماماً مع الجانب الآخر: فالجانب الأول هو نفسه الجانب الثاني منظوراً إليه من زاوية مختلفة، والمقولات التي تتصف بهذه الصفة هي: ١ ــ مقولة الكل والأجزاء ٢ ــ مقولة القوة وتجلياتها ٣ ــ مقولة الداخل والخارج.

ولقد أطلق هيجل على دائرة هذه المقولات إسم الإضافة أو التضايف ويمكن أن يُعترض على ذلك، (وهو اعتراض معقول) بأننا لاندرس طوال دراستنا لدائرة الماهية سوى مقولات الإضافة، بل إن إعتمادها المتبادل بعضها على بعض يجعلها هي والتضايف شيئاً واحداً، ولاشك أن ذلك صحيح، لكن المسألة مسألة مصطلحات، لقد وصل هيجل الآن إلى دائرة تتحد فيها جوانب كل مقولة من مقولاتها، وهو يحتاج إلى مصطلح يعبر عن الفكرة العامة، ولقد اختار لذلك مصطلحات الإضافة والتضايف. وقد يكون الإختيار هو الصالح أو المناسب لكن ما دمنا فهمنا المعنى الذي يُستخدم فيه هذا المصطلح فلا شيء يهم بعد ذلك. لأن ما يهم، في الواقع، هو الفكرة لا الإسم. ولو كان اختياره لمصطلح الإضافة ليدلّ به على معنى ضيق هو الذي يستخدمه فليس ثمة ما يدعو للاعتراض وكل ما ينبغي عمله هو أن نتذكر باستمرار المعنى الضيق الذي يُستخدم فيه هذا المصطلح.

التقسيم الفرعي الأول: الكل والأجزاء Whole & Parts

٢٧٩ ــ أول مرحلة للإضافة هي مقولة الكل والأجزاء. إن حركة الجدل هنا شبيهة تماماً بحركته التي رأيناها عندما تكلمنا عن دائرة الإختلاف (من فقرة ٢٥٥ إلى فقرة ٢٥٩). وسوف يعين القارىء هنا أن يتذكر التقسيم الفرعي للاختلاف، فاستنباط الكل والأجزاء شبيه باستنباط التنوع. كانت المرحلة الأولى للإختلاف تشير إلى إختلاف مباشر يُقصد به أن المختلفات لايتوسّط الواحدة منها الأخرى ولاتعتمد كل منها على غيرها، وإنما كل واحدة لاتتأثر بالأخرى، ومَثَل هذا الاختلاف: هو التنوع. والمرحلة الأولى للاضافة هنا تشير أيضاً إلى إضافة مباشرة أي إلى إضافة لايتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر. إن كل حد منهما محايد وفي سوية مع الآخر.

والإستنباط يقودنا، على هذا النحو، إلى إضافة نقرر بصددها أمرين: ١ ــ إن الحدين فيها متعادلان ٢ ــ إن كل حد فيها مستقل عن الآخر، وهذا التعريف هو تعريف الإضافة الذي ينطبق على الكل والأجزاء. فهذه الإضافة هي الإضافة الوحيدة التي تمتلك هاتين الخاصتين.

أولاً: من الواضح أن الحدين في هذه الاضافة متحدان وأن كلاً منهما يعادل الآخر، وكثيراً ما نعبر عن هذه الهوية بقولنا إن الكل يساوي مجموع أجزائه: فكمية السكر التي تتكون من اثنتي عشرة قطعة يمكن أن يُنظر إليها على أنها كمية، أعني كلاً، وعلى أنها اثنتي عشرة قطعة، أعني أجزاء. وهما متحدان فالكل يساوي الأجزاء.

ثانياً: الكل والأجزاء لايتضمن كل منهما الآخر إذْ من الواضح أيضاً أن هناك إستقلالاً بينهما، ولهذا السبب نجد أن الإضافة مباشرة. ولايسهل إدراك ذلك للوهلة الأولى، إذْ لاشك أن الأجزاء لاتكون كذلك إلاّ بالإشارة إلى الكل، لكن الجزء محايد بالنسبة للكل فلا فارق بين قطعة سكر في مقدار وبين قطعة سكر مفردة بذاتها فهي هي في كلتا الحالتين، ومثل ذلك بالنسبة للكل، فهو كل عن طريق أجزائه لكنه محايد لايتأثر بأن يكون كلاً أو لايكون، فالسكر هو نفسه سكر سواء كومناه في كومة وأطلقنا عليه اسم الكل أو نثرناه في أبعاد المكان الأربعة.

٢٨٠ ــ وفي استطاعتنا ان نشرح هذه الفكرة ذاتها بطريقة اكثر الفة لنا فنقول: ان العلاقة بين الكل والاجزاء علاقةميكانيكية Mechanica فحسب. ذلك أن العلاقة بين الكل والأجزاء ليست علاقة عضوية، ولا بأية علاقة ضرورية

أخرى. ولأنها لايرتبطان فلا يتوسّط الواحد منهما الآخر لكنهما مباشران. أمّا العلاقة العضوية، كالعلاقة التي تربط الجسم الحي مثلاً بأعضائه فهي شيء آخر يختلف عن ذلك أتم الإختلاف. صحيح أننا نقول، تجاوزاً، إن الجسم الحي كل وأعضاءه أجزاء، لكن مقولة الكل والأجزاء تصبح مقولة ناقصة إنْ أردنا تطبيقها هنا بسبب الجسم الحي الذي ليس محايداً بالنسبة لأعضائه: فالجزء الحقيقي لايتأثر إذا ما انفصل عن المقدار كله، ولكن الساق أو الذراع إذا بُترت عن الجسد توقفت عن أن تكون ساقاً أو ذراعاً، ولأصبحت مجرد قطعة من مادة ميتة. إن العضو الحي هو وحده الذي يوضع في مكانه الخاص مع غيره من الأعضاء الأخرى، وحين يتخذ مع غيره من الأعضاء علاقته المناسبة يعمل متعاوناً مع الشق العضوي كله. فالجسم ليس مجرد تجمع ميكانيكي للأجزاء. إن هذه العلاقة المكيانيكية هي وحدها التي يقصدها هيجل بمقولة الكل والأجزاء. وبهذا المعنى نجد أن الكل محايد للاجزاء وبالتالي فالعلاقة بينهما مباشرة[1].

التقسيم الفرعي الثاني: القوة وتجليات القوة Force & Manifestation of Force

٢٨١ ــ الكل والأجزاء متعادلان ومتحدان؛ ومن ثم فالكل حين يرتبط بالأجزاء فإنه لايرتبط إلاّ بنفسه، والأجزاء بدورها في علاقتها بالكل لاترتبط إلاّ بنفسها فحسب. وعلى ذلك فلدينا هنا لحظة الإرتباط بالذات أو الانعكاس في الذات، لكن كل إرتباط بالذات فهو إرتباط سلبي أعني أن الارتباط لايثبت ولايؤكّد الذات فحسب، ولكن الذات تنفي نفسها أيضاً بأن تميّز ذاتها من نفسها (٢٠٨). أو بعبارة أخرى كل إنعكاس في الذات هو كذلك إنعكاس في الآخر (٢٦٧). غير أن صورة الانعكاس في الذات هي صورة الهوية أو الاتحاد. أمّا صورة الانعكاس في الآخر فهي صورة الاختلاف أو التعدد. ولهذا فقد تحول الشيء، المادة والمضمون، كل بدوره إلى إنعكاس في الذات ثم نُظر إليهما جميعاً على أنهما اتحاد أو وحدة بينما نُظر إلى الخواص والشكل على أنها تعددات لأنها إنعكاس في الآخر.

نحن الآن، إذنْ ، بصدد إنعكاس في الذات يتحوّل في الحال إلى إنعكاس في الآخر. وذلك يعادل قولنا إن لدينا وحدة تميّز نفسها في الحال وتتحوّل إلى كثرة.

---

(١) أنظر فقرة رقم ٢٣٩.

وما دام الارتباط بالذات، أو الوحدة هو جانب الماهية بينها الإنعكاس في الآخر أو الكثرة هو جانب الوجود الخارجي أو التجليات، فإننا نستطيع أن نقول إننا هنا بصدد وحدة تتجلّ في كثرة.

ولكن ليس الإنعكاس في الذات هو وحده الذي يتحوّل إلى إنعكاس في الآخر. فما دام الجانبان متحدين، فإن ذلك يعني أن الإنعكاس في الذات. فلسنا هنا بصدد وحدة تتحوّل بالضرورة إلى كثرة من التجليات لكن أيضاً أمام كثرة من التجليات تعبّر عن نفسها في وحدة. ومثل هذا الإرتباط بين الوحدة والكثرة هو: **القوة وتجليات القوة.**

٢٨٢ ــ من الصعوبة البالغة أن نعتقد أننا بصدد استنباط حقيقي أصيل للقوة وتجليات القوة فلا شك، فعلاً، أن القوة، كما سنرى، هي هذه الوحدة وتجلياتها هي هذا التعدد، وهذا هو ما استنبطه هيجل. لكن القول بأن ذلك هو كل ما تتضمنه فكرة القوة وتجليات القوة قول باطل تماماً. ذلك لأن هذه الفكرة تتضمن أفكاراً تجريبية أخرى. ويذهب دكتور مكتجارت إلى أن هيجل لم يكن واهماً حين تصورها على هذا النحو، لأن اسم هذه المقولة، القوة وتجليات القوة اسم مجازي فحسب، أو هو بالأحرى «اسم لواقعة تجريبية عينية استخدمه هيجل لا لأنه ظن أنه استنبط جميع العناصر التجريبية لهذه الواقعة، وإنما لأن الواقعة الخالصة قد تم استنباطها؛ وهو يعني بها علاقة الوحدة الخالصة التي تعود فتتحول إلى تعدد وكثرة، وعلاقة التعدد التي تعود فتتحول إلى وحدة، كما تتمثل على نحو واضح في العالم الخارجي عن طريق الواقعة التجريبية»[1]. وبعبارة أخرى إن القوة هي خير مثال لهذه الوحدة مثلما أن المكان هو خير مثال للكم. ومن المرجح أن يكون هذا التفسير صحيحا، ولو كان كذلك فسوف يوازي مقولة الطرد والجذب التي كان اسمها بغير شك استعارة مجازية (فقرة ٢٠٩).

٢٨٣ ــ علينا الآن أن نبين أن القوة وتجلياتها ليست سوى أمثلة لهذه الوحدة والتعدد السالف ذكرهما. وذلك واضح جداً . فنحن ننظر إلى التعدد الهائل في ظواهر الطبيعة بوصفه تجليات لقوة واحدة كامنة خلف السطح. وهكذا ننظر إلى الكهرباء بوصفها مظهراً من مظاهر البرق أو تجلياً له. وقلْ مثل ذلك في الكهرباء السالبة والموجبة، وفي الإحساس بصدمة كهربية وغير ذلك من الصور. والحرارة

---

(١) مكتجارت شرح على منطق هيجل فقرة ١٤٦.

تتجلى كذلك بطرق منوعة، ويمكن كذلك أن يُنظر الى طاقة الابداع عند الإنسان على أنها قوة تتجلّ في سلوكه.

٢٨٤ ــ لاتظهر القوة فحسب، بل لابدّ لها أن تظهر لأنها ليست شيئاً آخر سوى مظهرها، وبدون هذا المظهر لاتكون شيئاً فقط: ومعنى ذلك أن القوة وتجلياتها ليسا شيئين منفصلين وإنما هما شيء واحد ولذلك فلو زال أحدهما زال الآخر: فالبرق ليس شيئاً مختلفا عن الكهرباء إنه الكهرباء. ولهذا السبب فإن محاولة تفسير الأشياء عن طريق مقولة القوة مجرد تحصيل حاصل لاجدوى منه، لسبب بسيط هو أنها تفسّر الشيء بنفسه. فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلّا تفسيراً للبرق بنفسه: ومعنى ذلك أنه لايمكن التفكير في القوة بدون تجلياتها التي تظهر فيها.

٢٨٥ ــ ولذلك أيضاً كان من العبث أن نقول كما يحدث عادة، إننا نعرف تجليات القوة ولكننا لانعرف القوة نفسها لأنها سر ممتنع علينا معـرفته. والواقع أنه ممتنع علينا معرفته لسبب واحد هو: أنه ليس ثمة ما يُعرَف؛ فالقوة إذا ما عُزلت عن مظهر تجلياتها كانت عدماً أو تجريداً فارغاً. إنها نفس التجريد الفارغ الذي تصادفه في حالة الهوية التي تخلو من الاختلاف. أو هي التجريد الفارغ الذي نصادفه في حالة الانعكاس في الذات الذي يُعزل عن الإنعكاس الآخر. وسؤالنا عن القوة في ذاتها يدلّ هو نفسه على ذلك، فكلمة: «في ذاتها» تعني أننا ننظر إليها بمعزل عن علاقاتها بالآخر أعني تصورها على أنها الارتباط الخالص بالذات: أو الإنعكاس في الذات. ولكن العلاقة الذاتية لايمكن أن تكون هكذا معزولة بذاتها، بل هي تتضمن بالضرورة العلاقة بالآخـر، إنها تتضمن التميز والإختلاف، فليس هناك شيء اسمه «الشيء في ذاته» الذي يخلو من العلاقات مع الأشياء الأخرى. ذلك لأنك إذا ما حطمت علاقة الشيء بالأشياء الاخرى فقد حطمت الشيء نفسه، لأن وجود الشيء نفسه هو نسيج من علاقة مع غيره. والضرورة التي تحتم على القوة أن تظهر في تجلياتها هي نفسها الضرورة من جهة أخرى، التي تحتم رد التجليات المتعددة إلى وحدة قـوة واحدة، وهي بنفسهـا الضرورة التي تحتم عودة الانعكاس في الآخر إلى انعكاس في الذات من جديد، أو هي التي تؤسس الأول على الثاني. ولقد سبق أن رأينا أن ذلك هو الحركـة المنطقية الضرورية للفكر.

التقسيم الفرعي الثالث: الداخل والخارج Inner & Outer

٢٨٦ ــ اتحدت القوة وتجلياتها في هوية واحدة. ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من زاوية الفكر الخالص، حين عرفنا أن القوة إذا ما عُزِلت عن تجلياتها، أو القوة على نحو ما «هي في ذاتها» ليست سوى الانعكاس المجرد في الذات. كما أن التجليات من جهة أخرى، هي الانعكاس المجرد في الآخر. لكن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر متحدان، ومن ثم تتحد القوة وتجلياتها في هوية واحدة.

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة ذاتها من الناحية التجريبية. فنحن حين نعتقد أن البرق، أو المطر، ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء، أو القوة ولكن البرق هو الكهرباء، أو أن القوة ومظهرها شيء واحد، فإننا نصل إلى نفس الفكرة المنطقية.

إن الإضافة بين القوة وتجلياتها تعني أن القوة تمثل الهوية أو الوحدة، وأن التجليات تمثل جانب الاختلاف والكثرة والانعكاس في الآخر. لكننا إذا نظرنا إلى مضمونهما انهار التمايز بينهما لأن مضمون الحدين واحد. وهكذا نصل إلى الإختلاف الصوري بين الداخل والخارج. وتلك هي اخر مقولة في دائرة الظاهر.

٢٨٧ ــ سرعان ما ينصهر التمايز في وحدة فالداخل هو الأساس الفارغ أو الصورة الفارغة للانعكاس في الذات، والخارج هو الصورة الفارغة للانعكاس في الآخر، وهما أصلان متحدان في هوية واحدة، ومن هنا كان الداخل هو الخارج، والخارج هو الداخل.

٢٨٨ ــ ينبغي علينا ألاّ نفهم مقولة الداخل والخارج هذه، كما قد يوحي إسمها، فهمًا مكانياً خالصاً. فهي لاتعني مثلاً ما بداخل الصندوق وما بخارجه. ولكنها الداخل والخارج باعتبارهما الماهية والمظهر. ولقد كان «براهما» في الديانة الهندوسية هو الداخل بينما كان العالم هو الخارج. وحتى في جميع أمور الحياة اليومية نجد أن شخصية المرء وعواطفه ونواياه وبراعته هي الداخل بينما يمثل سلوكه وأفعاله الجانب الخارجي.

٢٨٩ ــ ولكن سبق أن رأينا أن التفرقة بين الداخل والخارج تفرقة فارغة لأنهما ينصهران في وحدة واحدة. وتجاهل وحدتهما مع الإصرار على تأكيد التعارض الحاد بينهما هو خاصية الفهم.

ويلح هيجل على أن تجاهل وحدة الداخل والخارج يؤدي إلى ما لانهاية له من الأخطاء التي يقع فيها الفهم.

وهذا الموضوع من الموضوعات المحببة الأثيرة إلـى نفس هيجل، وهو يقدم لنا فيه أمثلة توضيحية تبين لنا مدى قوة مبادىء فلسفته حين تُطَبق على شؤون الحياة العملية، ولهذا فقد يكون من الأفضل أن نقتبس هنا بعض نصوصه. ما دام وجود الإنسان الداخلي متحداً مع وجوده الخارجي «.. فإننا يحق لنا أن نقول إن الإنسان هو ما يفعله، وأن من الغرور الباطل أن يعتقد فرد من الناس بأنه في داخله أعمق منه في خارجه، لأننا نستطيع أن نرد على هذا الإدعاء بكلمات الإنجيل: «من ثمارهم تعرفونهم»[1] ـ وتلك هي الحال نفسها في الفن، فلو أن رساماً رديء الرسم أو شاعراً ركيك الشعر عزيّا نفسيهما بأن رأسيهما مفعمان بمثل عليا فإن عزاءهما سيكون مؤلماً، ولو طُلِب منا أن نحكم عليهما لا بما أنتجاه بالفعل من أعمال، بل بمقاصدهما ونواياهما، فإننا يجب أن نرفض هذا الإدعاء الباطل باعتباره ادعاءاً لامعنى له، وقد يحدث العكس فنزعم أننا نستعين بهذا التمييز المصطنع بين الظاهر والباطن للحكم على انتاج رجال ممتازين فنزعم أن ذلك لم يكن سوى تعبير عن ظاهرهم، لكن حقيقتهم أو باطنهم كان شيئاً مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف وأن هذا الانتاج لم يكن إلاّ ترضية لما في نفوسهم من زهو باطل وغرور منكر، لكن هذه الطريقة في النظر إلى الأمور هي طريقة الغيرة التي لاتستطيع أن تحقق شيئاً ذا قيمة فتحقّر من شأن ما هو عظيم بأن تظهره صغيراً. لاشك أن الإنسان يستطيع أحياناً أن يخفي تفصيلات كثيرة من أحداث حياته، لكنه لايستطيع أن يخفي مجموع حياته الذي سيظهر حتماً في سياق الحياة حتى أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضاً إن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة ما يقوم به من أعمال.

وما يُسمى بالطريقة البرجماتية أو العملية Pragmatic في كتابة التاريخ[*] أساءت في دراستها للشخصية التاريخية العظيمة، حين فصلت هذا الفصل الكاذب بين الداخل والخارج. إن المؤرخ البرجماتي يعتقد أنه على حق بل ومضطر في تعقب البواعث الخفية التي تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ، ويفترض أن المؤرخ،

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٤٠ إضافة.

(*) راجع عرض هيجل لهذه الطريقة في كتابة التاريخ بالتفصيل في ترجمتنا العربية لكتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» الجزء الأول، دار التنوير، ١٩٨١. (المترجم).

في هذه الحالة، يكتب بعمق أكثر إذا استطاع أن ينزع الهالة التي تحيط بمن عظّمناه ومجدناه، غير أننا إذا ما نظرنا إلى الظاهر والباطن بوصفهما شيئاً واحداً، فلابدّ أن نقول في هذه الحالة أن عظماء الرجال عبر التاريخ أرادوا ما فعلوا، وفعلوا ما أرادوا[1]. وهيجل هنا، كما هي الحال دائماً في كل موضوع يدرسه، يشير إلى وجهة النظر العميقة كما يعرض وجهة النظر السطحية.

٢٩٠ ــ مقولة الداخل والخارج هي المرحلة الأخيرة لمقولة التضايف ولقد أصبح المتوسط الذي اختفى أو الذي وجد على نحو ضمني فقط في العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء واضحاً صريحاً، فليس الداخل في حالة حياد بالنسبة للخارج على نحو ما كان عليه الحال في مقولة الكل والأجزاء، بل أصبح كل منهما يتضمن الآخر تماماً ويعتمد عليه اعتماداً كاملا، وهما، من هذه الزاوية يشبهان الموجب والسالب الذي تطور الاعتماد المتبادل فيهما تطوراً تاماً وأصبح ظاهراً صريحاً في مقابل المباشرة والحيادية التي كانت قائمة في مقولة التنوع، فما هو داخلي لابدّ بالضرورة أن يصبح خارجياً، والعكس صحيح أيضاً.

---

(١) ولاس المنطق فقرة ١٤٠ إضافة.

الفصل الثالث

الوجود بالفعل

Actuality

٢٩١ ـ الانتقال من الظاهر إلى الوجود بالفعل انتقال سهل وبسيط للغاية فقد كنا حتى الآن بصدد سلسلة من المقولات المزدوجة كل واحدة منها تضم جانباً يمثل الماهية وجانباً آخر يمثل تجلي الماهية وهو الظاهر، ثم تعيّنت الماهية والظاهر في المقولة الأخيرة بأنهما الداخل والخارج. ولكن توحيد الداخل والخارج هو توحيد الماهية والظاهر، وهذا يعني أن التمايز بين الماهية والظاهر قد اختفى وأنهما انصهرا في وحدة واحدة فكل منهما متحد مع الآخر: والنتيجة هي وحدة الماهية والظاهر وهي مقولة الوجود بالفعل.

٢٩٢ ـ يُنظر إلى الكون في دائرة الماهية على أنه مزدوج، فله جانبان: جانب داخلي هو الماهية، وجانب خارجي هو الظاهر. ولكل مقولة، على وجه الخصوص، وجود داخلي ووجود خارجي. لكننا رأينا، بصفة عامة، أن الفصل الأول يدرس الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني ويعالج الوجود الداخلي والوجود الخارجي، بينما يدرس الفصل الثاني الظاهر أو الوجود الخارجي أو الوجود العيني الخارجي، ومن ثمّ كان الوجود بالفعل بوصفه المركب في المثلث هو وحدة الداخلي والخارجي، أو وحدة الماهية والظاهر.

٢٩٣ ـ وعلى ذلك فليس الوجود بالفعل هو الوجود الداخلي فحسب ولا الوجود الخارجي وحده ولكنه الاثنان معا. لأن الوجود الداخلي والوجود الخارجي لاينفصلان ولكنهما متحدان. لكن التمييز بينهما مرفوع فحسب فهو مع الغائه قائم وموجود. فالوجود بالفعل له كذلك هذان الجانبان: الجانب الداخلي والجانب الخارجي، لكن هذا التمييز موجود بداخل هويته الذاتية: لأن الداخل هو الخارج، والخارج هو الداخل. فالماهية تظهر نفسها تماماً ولايوجد شيء في الماهية إلاّ ويظهر في تجلياتها. وهذا التجلي هو الماهية وهو ماهوي وحقيقي كالماهية سواء بسواء.

٢٩٤ ـ ويستخدم هيجل مصطلح الوجود بالفعل Actuality بالمعنى الذي استخدم فيه غيره من المفكرين لفظ الواقع Reality. ومن ثم فإن الموقف الذي قادتنا إليه هذه المرحلة من مراحل المنطق هو على النحو التالي:

القول بأن العالم الخارجي المباشر هو الواقع الحقيقي Reality يمثل وجهة نظر وحيدة الجانب لاتصح إلاّ من زاوية جزئية تعبر عن وجهة نظر المذهب المادي ووجهة نظر الحس المشترك. لكن القول بأن العالم الخارجي هو مجرد مظهر أو عدم، أو هو اللاواقع أو اللاحقيقة Unreality والحقيقة هي ما يكمن بداخله أو هي الماهية على نحو ما يوجد براهما عند الهنود، أو الوجود الخالص عند المدرسة الإيلية، وهذا القول هو تجريد مضاد وحيد الجانب أيضاً. فلا شك أن العالم الخارجي عبارة عن ظاهر أو مظهر، لكنه مع ذلك ليس عدما خالصا، بل هو أساسي وماهوي للحقيقة كالماهية سواء بسواء، وما لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نفهم لماذا ينبغي للماهية (سواء أكانت براهما أو الوجود أو غيرهما) أن تتجلّ وتظهر نفسها، إنها تفعل ذلك لأن عملية الظهور هذه جوهرية لحقيقتها الخاصة، فبدون مظهرها ستكون هي نفسها غير حقيقية. فليست الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل هي الماهية وحدها ولا هي التجلي أو المظهر وحده ولكنها الماهية التي تتجلّ أو تظهر نفسها. ومن هنا فإننا يجب ألاّ ننظر إلى العالم الخارجي، أو المظهر، على أنه قناع يخفي وراءه الوجود الداخلي (أعني أنه وهم أو مايا Maya أو خداع) وإنما ينبغي أن ننظر إليه، على أنه يكشف الوجود الداخلي ويبرزه تماما لضوء المعرفة. ومن هنا فلو أنك عرفت الخارجي فإن ذلك يعني في الوقت ذاته أنك عرفت الداخلي، لأن الخارجي هو تجلي الداخلي أعني أنه هو نفسه الداخلي.

٢٩٥ ـ ولو أننا تساءلنا ما المقصود بالموجود بالفعل، بهذا المعنى، فلابدّ أن يكون الجواب أن «العقلي هو وحده الموجود بالفعل Only the rational is actual، فليس كل الوجود الفعلي existence موجوداً بالفعل actual لأن بعض الأشياء الموجودة كالشر مثلاً، ليست عقلية Rational ومن ثم فإن مثل هذه الأشياء عبارة عن مظهر فحسب أو بطلان خارجي لايكشف عن العلّة الداخلية للعالم. ويحاول أن يبرهن على ذلك بأن يلجأ إلى القول بأن تعريف الموجود بالفعل actual على أنه وحدة الداخلي والخارجي يتضمن فكرة الضرورة والضرورة تتضمن المعقولية Rationality، ذلك لأن الضرورة هي نفسها المعقولية (فقرة ٧٤ و ٧٥). وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورة الآلية الخارجية وإنما هي الضرورة المنطقية التي ترتبط بأحكام العقل، فالقول بأن هذا المداد أسود هو مجرد واقعة، فهو على

نحو ما هو عليه وحسب. لكن لِـمَ كان على هذا النحو ولم يمكن على نحو آخر، لِـمَ لايكون أحمر اللون مثلاً؟. إنه مجرد واقعة موجودة فقط ويمكن أيضاً أن تكون على نحو مضاد أعني أنها مجرد حادثة عَرَضية.

أمّا القول بأن ٢×٢=٤ فهو قول ضروري أو هو يمثل ضرورة.

فإذا أمكن أن نبين أن تعريف الموجود بالفعل بوصفه اتحادا بين الداخلي والخارجي يتضمن من الناحية المنطقية تعريفه بأنه على هذا النحو بالضرورة المنطقية أو لابدّ أن يكون كذلك فسوف يمكن، من ثمّ، البرهنة على أن الموجود بالفعل هو العقلي، وهذا هو معنى الفكرة المشهورة التي يعبر عنها هيجل بقوله: «ماهو عقلي موجود بالفعل، وما هو موجود بالفعل عقلي»[1]، وما دام الوجود بالفعل هو اتحاد الداخلي والخارجي فإن هذه الفكرة يمكن كذلك أن نعبر عنها بقولنا: إن ما هو عقلي في العالم الخارجي هو وحده الذي يكشف بحق عن الوجود الداخلي في الكون.

٢٩٦ ــ الواقع أن هذه الفكرة تعبر عن موقف جميع الفلسفات المثالية، لأنه إذا كان المطلق هو العقل Reason لنتج من ذلك أن العقل وحده الذي يكشف عن المطلق في العالم. أمّا التساؤل عما إذا كانت الفلسفات المثالية تذهب إلى القول بأن كل ما هو موجود عقلي، بما في ذلك الشر وما يُسمى اللامعقول بصفة عامة، فهذا موضوع لابدّ أن نرجىء الحديث فيه إلى أن ندرسه فيما بعد (في الفقرات ٤٢٥ ــ ٤٣٧). أمّا ما نتحدث عنه الآن فهو أن التوحيد بين الموجود بالفعل وبين المعقولية من ناحية، وبين الضرورة من ناحية أخرى يمثل جانباً جوهريا في الفلسفة المثالية، ولذلك فالبرهان الحقيقي على صحته يعتمد على البرهان العام للمذهب المثالي، كما يعتمد على جميع تلك الاعتبارات التي سقناها في الجزء الأول من هذا الكتاب. وعلى أية حال فإن هيجل يحاول هنا أن يقوم باستنباط مستقل لهذا الموقف بأن يبين لنا أن التعريف الذي ساقه عن الوجود بالفعل يتضمن ضرورة هـذا الوجود، ومن ثم، فهو يتضمن معقوليته. وهذا البرهان، لسوء الطالع غامض وعسير إلى أقصى درجة، كما أن صحته مشكوك فيها، وإنْ كانت خطوطه الرئيسية تبدو على النحو التالي:

٢٩٧ ــ المطلوب أن نبرهن على أن الوجود بالفعل هو نفسه الضرورة، وهناك عاملان يتألف منهما الوجود بالفعل هما: الداخلي والخارجي، والداخلي، إذا

---

(١) «فلسفة الحق»، التصدير ص ٢٧ ــ ولاس: المنطق فقرة رقم ٦.

ما نظرنا إليه على حدة، هو الإمكان Possibillity . ذلك لأن الداخلي هو الانعكاس في الذات أو الارتباط المجرد بالذات أو هو الهوية، ومن ثم فهو يتبع قانون الهوية الذي يقول إنه يتعين عليه إلاّ يتضمن أي تناقض داخلي، وكل ما يحتوي بداخله من تناقض ذاتي فهو احتمال أو ممكن Possible. صحيح أن الظروف الخارجية قد تجعل من الواقعة التي تتسق داخليا واقعة مستحيلة؛ فقد يجوز مثلاً أن أقول «إن السلطان قد يتحول إلى بابا Pape[*] إذْ بما أنه إنسان فهو يمكن أن يتحول إلى المسيحية ويصبح قسا كاثوليكيا.. إلخ»[1]. والمقصود بكلمة «ممكن» أنه ليس في العبارة تناقضاً ذاتيا، لكن الظروف الخارجية قد تجعل مثل هذه الحادثة مستحيلة، فإذا قلنا إن الحادثة مستحيلة فنحن في هذه الحالة ننظر إلى الظروف الخارجية أعني إلى الإنعكاس في الآخر أعني إلى الوجود الخارجي أو الواقعة. أمّا إذا نظرنا إلى جانبها الداخلي فقط، أعني إلى هويتها المجردة لرأينا أنها في هذه الحالة ممكنة، والإمكان هنا هو من النوع الذي نقول عنه إن الشيء ممكن في ذاته in itself أعني أنه ممكن ما دمنا نسقط من اعتبارنا علاقاته بالأشياء الأخرى[2].

إذا كان الداخلي يمثل الممكن إذا نظرنا إليه على حدة، فإن الخارجي إذا نُظِر إليه بذاته كان العَرَضي أو الحادث Contingent لأن الخارجي، من ناحية بوصفه وجوداً يوجد بالفعل فهو ليس مجرد إمكان، ومن ناحية أخرى فما دام الداخلي والخارجي متحدين فإن هذا الخارجي هو كذلك داخلي، وبما أنه داخلي فهو إمكان فحسب، ولذلك كان الموجود الحسي هو الذي يوصف بأنه ليس ضرورياً ولكنه ممكن فقط، فنحن حين نقول عن شيء من هذا القبيل «إنه ممكن» أو إنه قد يكون «may» فإن ذلك يعني أنه قد لايكون أيضاً، ومن هنا كان الوجود الحسي الفعلي existence هو الذي لانجد له مبرراً عقلياً يفسّر لماذا لابدّ أن يوجد على نحو ما هو عليه أو قلْ إن الوجود الذي يكون الوجود المضاد له ممكن كذلك سواء بسواء. فهذا الحصان بني اللون لكنه يمكن كذلك أن يكون رمادي اللون: وهذا هو

(*) المقصود بالطبع الإشارة إلى السلطان العثماني بوصفه ممثلاً للرجل المسلم أي يمكن منطقياً أن يتحول زعيم المسلمين ليصبح زعيًما للمسيحيين (المترجم).

(1) ولاس، المنطق، فقرة رقم ١٤٣ إضافة.

(2) لاشك أن السبب في إدخال مقولة الإمكان في دائرة الوجود بالفعل يرجع إلى حد ما لتأثير أرسطو الذي قابل بين «القوة» و«الفعل»، والقوة هي الداخلي أو ما هو في ذاته أعني مجرد قابلية لم تظهر بعد إلى الوجود بالفعل. وهيجل، بنفس المعنى، يقابل بين الإمكان والوجود بالفعل.

العَرَضي أو الحادث. أمّا الضرورة العقلية فهي تلك التي يكون لها أساس في ذاتها بحيث يكون هذا الأساس علّتها ومبررها الخاص. ومن هنا نقول عن البديهيات إنها «واضحة بذاتها» ونعني بذلك أن مبررها أو أساسها موجود بداخلها ومن ثم فهي ضرورية. أمّا العَرَضي أو الحادث فهو ما تعوزه هذه الخاصية. إذْ أن أساسه يوجد دائمًا في شيء آخر، فاللون الرمادي لهذا الحصان لايقوم على علّة ذاتية أو مبرر داخلي، وإنما هو نتيجة لظروف خارجية كالوراثة مثلاً؛ فأساس الحادث حادث آخر، وأساس (أو علّة) هذا الحادث الآخر حادث جديد.. وهلمّ جرا. لكن هذا النسق المستمر من التحديدات الخارجية هو نفسه ضرورة، لكنها ليست ضرورة منطقية وإنما هي ضرورة آلية ميكانيكية فحسب. والحادث، من ثم، ضروري بهذا المعنى، ولذلك كانت الضرورة الآلية متضمنة أيضا في فكرة الوجود بالفعل.

٢٩٨ ـ البرهان واضح إلى هذا الحد، لكنه يصبح بعد هذه النقطة غامضاً لأن هيجل يسعى الآن إلى الانتقال من الضرورة الآلية الميكانيكية إلى الضرورة العقلية المنطقية؛ وليس واضحاً تماما ما اقترحه لهذا الانتقال. وليس في استطاعتي أن أفعل شيئاً سوى أن أقتبس ما قاله دكتور مكتجارت Dr. mctaggart ـ وإن كان هو نفسه يكرر فحسب تفسير نويل Noel ـ فهو يقول: «يبدو أن هذا الانتقال يعتمد على القول بأننا إذا ما نظرنا إلى الوجود الفعلي Existence ككل لوجدنا أنه يشكّل ضرورة ما، أعني أنه لن يكون في هذه الحالة حادثاً عَرَضياً وإنْ كان يحوي الحدوث والعَرَضية كعنصر كامن في جوفه. وهو لن يكون حادثاً عرضياً لأنه لن يكون له أساس خارجي عنه لكن الحدوث أو العرضية يكون عنصراً فيه لأن كل جزء منه تحدده بقية الأجزاء الأخرى، ومن ثم فكل جزء سيكون أساسه خارجياً عنه ولابدّ أن يُنظر إليه على أنه عَرَضي حادث ما دام أساسه منفصلاً عنه»[1].

٢٩٩ ـ ولا شك أن ذلك تفسير غامض. لكن الموقف العام لهيجل فيما يتعلق بالوجود بالفعل واضح تمام الوضوح إذْ يرى بأن العقل هو وحده الموجود بالفعل. وتلك نقطة هامة، تعبر عن موقف مترتب على المبادىء الأساسية للفلسفة المثالية (فقرة ٢٩٦). ولكن هيجل اختار أن يجرب البرهنة على هذا الموقف بطريقة أخرى، أعني بأن يبين لنا أن تعريف الوجود بالفعل على أنه اتحاد الداخلي

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٦٥.

والخارجي يتضمن القول بأن الوجود بالفعل هو والضرورة المنطقية شيء واحد وهذه الضرورة المنطقية هي المعقولية ذاتها. وعلينا، على أية حال، أن نسلّم بأن الموجود بالفعل هو الضروري وهو العقلي حتى نستطيع أن نواصل السير مع تطور هذه الدائرة من المقولات. فالوجود بالفعل يطوّر نفسه في ثلاث مراحل هي:

١ ــ الجوهر والعَرَض.
٢ ــ السبب والنتيجة
٣ ــ التفاعل Receiprocity [أو الفعل ورد الفعل].

القسم الأول

علاقة الجوهر

٣٠٠ ــ الداخلي هو أساس الخارجي. لكنا سبق أن رأينا في مقولة الوجود بالفعل أن الخارجي هو نفسه الداخلي، ومن ثم فالموجود بالفعل هو المدعوم الأساسي بذاته، بيد أن المدعوم الأساسي بذاته على هذا النحو هو الذي يجدد نفسه بنفسه ولايجدده شيء آخر، وهذا بالضبط ما نقصده بكلمة «الجوهر Substance». فنحن نقول عن شيء ما إنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته. أمّا ما هو عكس ذلك أعني ما له وجود يعتمد على الجوهر، أو ذلك الذي ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عَرَض من أعراض الجوهر ومن هنا فإن أول مرحلة من مراحل الوجود بالفعل هي: الجوهر.

ولّما كان الجوهر هو أساس نفسه فهو علاقة بالذات، لكن العلاقة بالذات هي الهوية (فقرة ٢٥٣)، وبما أنها متحدة مع نفسها فهي إتحاد، وكل علاقة ذاتية على هذا النحو هي علاقة سلبية، وهي حين تميز نفسها من نفسها تصل إلى الإختلاف والتعدد (فقرة ٢٠٨). ولذلك فإن الجوهر يميز نفسه عن نفسه في تنوع خارجي. لكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلاّ ذاته، وهكذا يختفي التنوع من جديد في علاقة ذاتية هي الجوهر، فهو ليس إلاّ لحظة من لحظات الجوهر يُنظر إليها مؤقتاً على أنها شيء منفصل: وهذا التنوع للحظات فانية يخرجها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد بوصفها تحولات في وجوده الخاص هي ما نسميه: **بالأعراض Accidents** وها نحن لدينا الآن **علاقة الجوهر بالعَرَض.**

٣٠١ ــ سبق أن ذكرنا في مقولة الخارجي والداخلي (فقرة ٢٩١) أن ازدواج الماهية قد اختفى أخيراً. ومن هنا فقد يعترض معترض على هيجل بأن الجوهر

والعَرَض يشكلان زوجاً من المقولات افترضنا أننا تجاوزناه أو أنه قد رُفِع. وتنطبق هذه الملاحظة ذاتها على مقولات أخرى من مقولات الوجود بالفعل كالسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. ويرى «دكتور مكتجارت» أن الازدواج الحالي: «ليس هو الازدواج القديم الذي رُفِع في مقولة الداخلي والخارجي... ففي استطاعتنا، فيما يرى هيجل، أن نقابل بين الواقع الحقيقي على نحو ما يُرى ككل وبين الواقع الحقيقي على نحو ما يُرى كأجزاء. فعلى الرغم من أن المضمون واحد في الحالتين فإن الكل والأجزاء صورتان منفصلتان بحيث يمكن أن يُنظر إلى الواقع الحقيقي Reality من زاوية أي منهما. وقُلْ نفس الشيء على مقولة القوة وتجليها. لكن الأمر هنا مختلف: فالنظر إلى الواقع الحقيقي على أنه جوهر يعني أنك تنظر إليه على أنه أعراض كذلك، وإذا نظرت إليه على أنه عرض فإنك تنظر إليه أيضاً على أنه جوهر»[1].

٣٠٢ ـ مقولة الجوهر هي المقولة التي نظر «اسبينوزا» من خلالها إلى العالم فهو يعرّف المطلق بأنه الجوهر. وإذا تساءلنا عما إذا كانت الإسبينوزية فلسفة حقة أم لا، فهذا سؤال تجيب عنه النقطة التي وصلنا إليها الآن في سير الجدل. فالجوهر مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتي للفكرة Idea، وهو نقطة ضرورية في مجرى التفسير التدريجي للكون. لكن هذه الفلسفة، وهذا التعريف للمطلق، لايزالان ناقصين وغير كافيين إذا قيسا بالحقيقة الكاملة، وهذا ما يبرهن عليه مواصلة سير الجدل بعد هذه النقطة. أعني أن القول بأن المطلق هو الجوهر قول صحيح، لكن القول بأنه ليس جوهراً فحسب وإنما هو بالأحرى، إذا ما فهمناه على نحو أعمق، ذاتٌ أو روح ـ هو الحقيقة الأبعد التي ينبغي علينا أن ننشدها.

القسم الثاني

علاقة السببية

٣٠٣ ـ بما أن الجوهر علاقة ذاتية سلبية فهو يضع أعراضه ويتجلىّ في الأعراض، وبما أن العَرَض آخر بالنسبة للجوهر، فهو يسلب الجوهر أو ينفيه لكن الجوهر يعود فيمتص العَرض في جوفه وهو بذلك ينفي نفيه ويصبح سلبية مطلقة (فقرة ٢٠٤). وعلى أية حال فعنصر السلب عبارة عن نشاط أو خلق أو قوة، ولقد سبق أن شرحنا السبب الذي يجعلنا ننظر إلي عنصر السلب على أنه قوة في الجزء

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٧٦

الأول من هذا الكتاب (فقرة ٤٣). وليس ثمة حاجة إلى إعادة شرحه هنا. ومن هنا كان الجوهر سلبية مطلقة فهو نشاط مطلق أو قوة مطلقة، إنه جوهر نشاط فعّال يضع قوة يخرجها من ذاته.

الجوهر يضع نفسه على أنه عَرَض. لكن ما يضعه وما يخرجه من داخله هو ذاته، ولذلك فإن ما يضعه هو جوهر. ومن هنا كان العَرَض جوهراً آخر وعندئذٍ يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعّال يمارس نشاطه في جوهر آخريتقبل هذه الممارسة بوصفه جوهراً متقبلاً Passive وتلك هي مقولة السبب والنتيجة. الجوهر النشط الفعّال هو السبب، والجوهر المتقبل هو النتيجة.

القسم الثالث

علاقة التفاعل

٣٠٤ ــ تعتمد السببية على التفرقة بين الجوهر الفاعل active والجوهر المنفعل Passive لكن هذه التفرقة لايمكن الإبقاء عليها وتدعيمها فالانفعال أو التقبل Passivenass هو تجريد محض. فما هو منفعل أو متقبل هو أيضاً فعّال نشط (لأنه جوهر أيضاً). وفي استطاعتنا أن نبرهن على ذلك في صورة فكرية خالصة أولاً، ثم في صورة أمثلة تجريبية ثانياً.

فإذا ما بدأنا بالصورة الفكرية الخالصة لاحظنا أن النتيجة هي، مثل السبب، جوهر. وإذاه كان الجوهر سلبية مطلقة يمارس تأثيراً من حيث هو قوة فاعلة (فقرة ٢٠٣) فإن التفرقة بين السبب والنتيجة تنهار لأن كلاً منهما سبب وكلاً منهما نتيجة. فالجوهر «أ» مثلاً، بوصفه فاعلا يؤثر في الجوهر «ب» بوصفه منفعلاً، ولكن «ب» بوصفه فاعلاً يؤثر كذلك في «أ»، وهذا هو «التفاعل» أو «الفعل ورد الفعل».

٣٠٥ ــ أمّا من الناحية التجريبية ففي استطاعتنا أن نقول إنه إذا كانت الحرارة تذيب الشمع فإننا في هذه الحالة يمكن أن ننظر، إذا شئنا، إلى الحرارة على أنها جوهر فعّال وإلى الشمع على أنه جوهر منفعل، وعلى هذا النحو سيكون لدينا علاقة السبب بالنتيجة. لكن هذه النتيجة لايمكن أن تظهر في الشمع ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب، ولذلك فطبيعة الشمع هي جزء من طبيعة السبب. فمن طبيعة الحرارة أن تؤدّي إلى هذه النتيجة في الشمع، لكن من طبيعة الشمع أيضاً أن يسلك هذا المسلك إزاء الحرارة، فهاهنا حالة نشاط متبادل.

وفي استطاعتنا أن نرى هذه النتيجة ذاتها في صورة متقدمة من حياة الإنسان الروحية: فنحن نتحدث عن المغريات والمثيرات التي تحدق بنا من كل جانب كما لو كنا نتحول إلى موجودات سلبية متقبلة تماما في حالة الإغراء. غير أن إغراءنا يتمّ في الواقع، بسبب استمالة المثيرات الخارجية لمشاعرنا وانفعالاتنا أي أن هناك نشاطاً حقيقياً من الجانبين معا، ولو كنا سلبيين فحسب لكان الإغراء مستحيلاً.

ولّما كانت مقولة التفاعل مقولة متقدمة على هذا النحو الذي يجعلها تقف على أعتاب المقولات الروحية للفكرة الشاملة فمن الطبيعي أن نتوقع أن توجد الأمثلة الكاملة لها في الحياة الاجتماعية والروحية للانسان.

وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد عسيراً علينا أن نقول، حين نلج ميدان التاريخ والعلاقات الاجتماعية، إلى أي حد، مثلاً، تُعتبر القوانين والدساتير في أمة من الأمم نتيجة لشخصية هذه الأمة، أو إلى أي حدٍ تكون شخصية الأمة مصدراً لقوانينها وشرائعها. وما تكشف عنه هذه الصعوبة هو أننا نتحرك في دائرة لايكفي في فهمها أن نستخدم مقولة السببية لأن المقولة الحقيقية هنا هي مقولة التفاعل.

وعلى الرغم من أن الأمثلة الواضحة لمقولة التفاعل إنما توجد في مراتب عليا من مراتب الوجود، فإن هذه المقولة، شأنها شأن جميع المقولات الأخرى، يمكن ان تنطبق على الكون بأسره. ولقد وصلنا الآن إلى تلك المرحلة من مراحل الفكرة التي يُنظر فيها إلى الكون ككل على أنه يشكل دائرة مغلقة على نفسها من الفعل ورد الفعل المتبادلين. فكل جزء من أجزاء الكون يؤثر، على نحو مباشر أو غير مباشر، في كل جزء آخر.

٣٠٦ — يرى «هتشون سترلنج H. Stirling»[1] الذي يُعتبر تفسيره، على الأقل هنا، تفسيراً هاماً أن مقولة التفاعل تمثل المرحلة التي وصلت إليها الفلسفة قبل هيجل. فالمراحل المختلفة للفكرة التي طوّرت نفسها جدلياً في المنطق قد فضّت نفسها كذلك في الزمان في صورة مذاهب فلسفية متعاقبة. فلدينا في فلسفة «بارمنيدس» و«هيراقليطس» سلسلة المقولات التي تمثل المثلث الأول: الوجود والعدم والصيرورة. أمّا عالم الفكر الحديث، فيما قبل هيجل، فقد كانت تسيطر عليه مقولات الفهم، ومن ثم فتصوراته الأساسية هي التي تمثلها مقولات الماهية.

---

(١) في كتابه «سر هيجل» الجزء الأول ص ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٤٥، وفي فقرات أخرى.

ولهذا نجد لدينا في التطور الجدلي للفكرة في المنطق سلسلة المقولات الآتية: الجوهر والسببية، والتفاعل، وذلك هو نفسه التسلسل التاريخي: فاسبينوزا يمثل الجوهر وهيوم يمثل السببية، وكانط يمثل التفاعل.. وواضح طبعاً ما يقصد بالقول بأن الفكـرة الرئيسية عند هيوم هي السببية على الرغم من أن قيمة الملاحظة مشكوك فيها. ويرى «سترلنج» أن كانط يمثل مقولة التفاعل لأن الفكرة الرئيسية في فلسفته هي عالم التجربة. وهذا العالم، كما نعرف، هو المحصلة المشتركة من التفاعل المتبادل بين الأشياء في ذاتها وبين الصور الذاتية للإدراك الحسي (الزمان والمكان) والفكر (المقولات)، أو بعبارة أخرى إن حقيقة الأشياء الجوهرية هي: التأثير المتبادل بين الذات والموضوع أمّا المقولة الجوهرية عند هيجل ــ وهي التي جعلته يتقدم ويجاوز جميع الفلسفات السابقة ــ إنما توجد في مقولة الفكرة الشاملة Notion.

القسم الثالث
نظرية الفكرة الشاملة



تمهيد

٣٠٧ ــ تظهر الفكرة الشاملة من سير الجدل في مقولة التفاعل وهي آخر مقولة في دائرة الماهية لكن لكي نفهم ما هي الفكرة الشاملة، وكيف تُستنبط من التفاعل، فقد يكون من الخير أن نعود القهقرى إلى الجوهر ونتعقب في إيجاز خطوات الجدل من هذه النقطة.

الجوهر يضع نفسه في العَرَض، وما دام العَرَض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من ذاته فهو جوهر كذلك، ومن ثم فالجوهر الأول يؤثر في الجوهر الثاني. ولدينا في هذه العلاقة مقولة السبب والنتيجة: السبب هو الجوهر الفعّال، والنتيجة هي الجوهر المنفعل. ولكن ما دامت النتيجة جوهراً فهي كذلك فعّالة. ومن ثمّ فهي سبب يؤثر في السبب السابق. وعلى ذلك يكون لدينا تفاعل. وفي كل مقولة من هذه المقولات يكون لدينا جوهر يرتبط مع نفسه بعلاقة فهو يضع نفسه في ضده أولاً بوصفه عَرَضاً، ثم على أنه نتيجة ثانيا، وأخيراً على أنه جوهر فعّال.

والجوهر وضده يتحدان الآن في هوية واحدة في مقولة التفاعل بحيث يختفي التمييز بين السبب والنتيجة. لأن السبب قد أصبح نتيجة وأصبحت النتيجة سبباً. وعلى ذلك فقد أصبح الجوهران شيئاً واحداً.

سوف يصعب علينا أن نفهم ذلك إذا حصرنا أنفسنا في محيط الأمثلة التجريبية وحدها، إذْ لاشك أنه، على الرغم من أن الشمس والأرض يؤثر كل منهما في الآخر، فإنهما لايصبحان لهذا السبب متحدين. ولكن الشمس والأرض هما شيئان يفوقان السبب والنتيجة، وذلك لأن فكرتهما تشمل بالإضافة إلى المقولات مجموعة من المواد التجريبية. ولكي نفهم وجهة نظر هيجل علينا أن نضع في ذهننا السبب الخالص والنتيجة الخالصة. تماماً كما أن اتحاد الوجود والعدم لايعني أن الوجود الجزئي كالعشاء مثلاً، هو والعدم الجزئي، كاللاعشاء مثلاً، شيء واحد، فكذلك لانقصد أن السبب الجزئي كالشمس مثلاً ونفيه النتيجة الجزئية: الأرض، بل علينا أن نجرّد

هذه الفكرة من المادة التجريبية بحيث ينصب تفكيرنا على السبب الخالص، وسوف نجد أنه لايوجد شيء في هذا السبب الخالص أكثر من سببيته. وما دامت النتيجة هي السبب، والسبب هو النتيجة، ولاشيء فيهما غير ذلك (أي أنهما خلو من كل مادة تجريبية) فإن الاثنين متحدان اتحاداً كاملاً.

نحن نصل الآن إلى فكرة عن: موجود يخرج من نفسه إلى ضده، وحين يفعل ذلك لاينتقل إلاّ إلى نفسه فحسب، وهذا الضد لايصبح شيئاً جديداً مختلفاً، وانما يبقى، حتى في التضاد، متحداً مع نفسه في هوية واحدة.

وهذا هو تعريف الفكرة الشاملة. فهذا الموجود هو كذلك عود مطلق إلى الذات لأننا نجد في مقولة التفاعل أن «أ» تعين «ب» ولكن «ب» تعين «أ» كذلك.

وهذا يعني أن «أ» تعين نفسها، فإذا ما انتقلت إلى ضدها فإن ضدها ينتقل إليها أيضاً، ولكن ما دام ضدها هو ذاتها فإن هذه الحركة الأخيرة ليست سوى عود من الذات إلى نفسها. بيد أن هذا الموجود الذي يتصف بأنه حين ينتقل إلى ضده إنما ينتقل إلى ذاته أو أنه يبقى طوال الوقت بلا تغير داخل ذاته، هذا الموجود لم يعد جوهراً ولكنه أصبح الفكرة الشاملة.

٣٠٨ ــ هكذا يتم الاستنباط الجدلي لمقولة الفكرة الشاملة. لكن ذلك لن يقنع حديث العهد بقراءة هيجل فسوف يقول متسائلاً: «السبب، والجوهر، والكيف، والكم ــ تلك كلها أفكار مألوفة، وكل إنسان يعرف معناها لكن مَنْ منا سبق له أن سمع بهذه الفكرة الشاملة؟ ماهي هذه الفكرة الشاملة؟ إننا قد نفهم الاستنباط، ولكننا لن نستطيع أن نفهم هذه الفكرة الشاملة التي انتهى إليها الاستنباط». ويرجع سبب هذه الحيرة، في جانب من جوانبها، إلى أن القائمة التي وضعها كانط للمقولات لم تكن تضم مثل هذه المقولة ولم تتضمن أي تقسيم يقابل مقولات الفكرة الشاملة عند هيجل. ويمكن أن نقول إن مقولات الوجود عند هيجل تقابل، إلى حدٍ ما، مقولات الكيف والكم عند كانط ومقولات الماهية تقابل مقولات الإضافة والجهة. ولكننا لانجد عند كانط مقابلاً لمقولات الفكرة الشاملة. إن اكتشاف الفكرة الشاملة يمثل، على وجه الدقة، جانب الجدة في فلسفة هيجل أو هو الخطوة التي سارها بعد كانط.

إن أول ما ينبغي أن نضعه في اعتبارنا هو أن ما استنبطناه هنا هو دائرة جديدة للفكر تختلف عن كلٍ من دائرة الوجود ودائرة الماهية. لقد كانت مقولات الوجود تتسم بالمباشرة أي أنها مستقلة. فكل مقولة من مقولاته إنما تدلّ على أنها شيء مستقل

قائم بذاته. صحيح أن سير الجدل بينّ لنا أن هذا الاستقلال ظاهري فحسب، وأن الكيف ليس معزولاً بالدرجة التي يبدو عليها، ولكنه يتضمن الكم. . الخ. لكن ذلك يحتاج إلى الفكر لكي يرغم مقولات الوجود على الانتقال من عزلتها إلى علاقتها بجيرانها. وهكذا اتّسم الوجود بسمة المباشرة.

لكن هذا اللون من الوجود ينقلب ويصبح زائفاً فهو ينتقل إلى الماهية. ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن ننظر إلى الحقيقة على أنها مباشرة، بل لابدّ أن ننظر إليها الآن على أنها توسّط، فمقولات الماهية تتوسّط الواحدة منها الأخرى صراحة، فكل مقولة متوسّطة عن طريق ضدها، الهوية عن طريق الإختلاف، والموجب عن طريق السالب، والسبب عن طريق النتيجة. . الخ. والنقطة الهامة التي يجب أن ننتبه إليها هنا هي أن كل مقولة متوسّطة لا عن طريق نفسها، وإنما عن طريق شيء مختلف عنها هو ضدها.

ولقد تحطمت هذه الفكرة كذلك في مقولة التفاعل، لأن ضد الوجود أو الجوهر الذي يتوسّطه، قد تحوّل لكنه لم يصبح ضده على الإطلاق وإنما أصبح هو نفسه. وعلى ذلك فقد أصبح يُنظر إلى الحقيقة الآن على أنها تتوسّط نفسها بنفسها وهذه هي وجهة نظر الفكرة الشاملة. فالوجود هو المباشرة، والماهية هي التوسّط بالآخر، والفكرة الشاملة هي التوسّط الذاتي. أعني الفكرة الشاملة هي وجود يبقى في ضده متحداً مع نفسه، وهو بذلك يتوسّط نفسه.

وما دام كل توسّط قد انهار هنا وتحول إلى هوية من ناحية، وما دام التضاد الذي هو نفسه توسّط قد تلاشى، فإن الفكرة الشاملة قد أصبحت من جديد مباشرة. ولكن ما دامت الفكرة الشاملة، من ناحية أخرى، تتوسّط نفسها فهي بذلك توسّط. ومن هنا كانت الفكرة الشاملة تمثل اتحاد المباشرة والتوسّط، إنها مركب الوجود (المباشرة) والماهية (التوسّط)، وعلى ذلك فهي تظهر هنا، بحق على أنها العضو الثالث في المثلث الكبير للمنطق وهو الوجود، والماهية، ؛ والفكرة الشاملة.

٣٠٩ ـ لاشك أن السؤال: «ما المقصود بالفكرة الشاملة؟» لايزال بغير جواب. لكن لابدّ أن نتذكر أننا هنا إنما نحدد فقط الملامح العامة للفكرة الشاملة. ومن المستيحل أن نأمل في تحديد أكثر قبل أن نصل إلى العرض التفصيلي للمقولات التي تشملها هذه الدائرة، فهناك سوف نجد أن هذه المقولات تتصف بالتوسّط الذاتي الذي سبق أن ذكرناه. أمّا الآن فمن المحال أن نقول أكثر من أن مكونات الفكرة الشاملة هي السمة العامة للتوسّط الذاتي.

لقد كانت كل مقولة في دائرة الماهية متوسّطة عن طريق ضدها. أمّا في دائرة الفكر الشاملة، فإن كل مقولة لاتزال بمعنى مـا، متوسّطة عن طريق ضدها، لكن هذا الضد هو على نحو مباشر ذاتها. فقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تمايزاً حيث لايوجد تمايز، أو هو تمايز لكنه في الوقت ذاته اتحاد وهوية على نحو مطلق؛ وتلك هي فكرة التوسّط الذاتي، ولو أننا فهمناها فإننا نكون قد أدركنا معنى الفكرة الشاملة.

٣١٠ ــ وقبل أن نواصل السير إلى العرض التفصيلي للفكرة الشاملة، نودّ أن نشير إلى ثلاث ملاحظات هي على النحو التالي:

أولاً: إن الفكرة هي دائرة العقل Reason. ولقد كان الوجود هو وجهة نظر الادراك البسيط في حَين كانت الماهية وجهة نظر الفهم (قارن فقرة رقم ٥٤٥)، وقد اتّسمت الماهية بسمات: الاختلاف، والتمييز، والتوسّط. أمّا السمة التي تتميّز بها الفكرة الشاملة فهي اندماج التوسط وامتصاص كل التميزات داخل هوية مطلقة. ومن ثم كان مبدأها هوية الاضداد. فتبدو الأضداد الآن على أنها متمايزة تمايزاً مطلقاً لكنها متحدة اتحاداً مطلقاً أيضاً. وهذا هو مبدأ العقل.

٣١١ ــ ثانياً: وكما كانت الماهية هي دائرة الضرورة، فكذلك نجد أن الفكرة الشاملة هي دائرة الحرية، ذلك لأن التوسّط الذاتي هو التعينّ الذاتي، والموجود الذي يعين ذاته موجود حر أمّا الضرورة فهي التعين بواسطة الآخر. ونحن نجد الآخر في دائرة الماهية، في صورة الضد، يقف في مواجهة الماهية بوصفه شيئاً مختلفاً عنها. أمّا الفكرة الشاملة فقد تغلبت على هذا التضاد وامتصت ضدهـا في جوفها. فالضد الذي يعينها يبدو الآن على أنه ذاتها فحسب، وهي بهذا الاعتبار لايعينها شيء آخر غير ذاتها: ومن ثمّ فهي حرة أي أن التعين بالآخر الذي يمثل الضرورة قد تحول إلى تعين ذاتي، وهذا هو معنى قول هيجل «إن حقيقة الضرورة هي الحرية»[1].

٣١٢ ــ وثالثاً وأخيراً: فإننا نجد الفكر في دائرة الفكرة الشاملة قد أصبح لامتناهياً، وينتج ذلك أيضاً من التعينّ الذاتي للفكرة الشاملة. فالفكر المتناهي هو الفكر الذي يعوقه ضده، أمّا حين يمُتصّ هذا الضد فلن يكون ثمة شيء خارجي عن الفكر، ومن ثمّ يصبح فكراً لامتناهياً. وسوف يتضح ذلك على نحو أكثر جلاء حين نصل إلى المرحلـة الأخيـرة في دائرة الفكرة الشاملة وهي: الفكرة المطلقة.

والمراحل الثلاث للفكرة الشاملة هي (١) الفكرة الشاملة الذاتية (٢) الفكرة الشاملة الموضوعية، أو الموضوع (٣) الفكرة.

---

(١) ولاس: المنطق فقرة رقم ١٥٨.

الفصل الأول

الفكرة الشاملة الذاتية

٣١٣ ـ تنقسم الفكرة الذاتية إلى ١ ـ الفكرة الشاملة بما هي كذلـك أعني الفكرة الشاملة «في ذاتها» أو ضمناً an sich ٢ ـ الحكم، وهو الفكرة الشاملة الذاتية حين تشطر نفسها في تضاد أو الفكرة الشاملة خارج ذاتها ausser sich ٣ ـ القياس وهو عودة الفكرة الشاملة من هذا التضاد إلى ذاتها أو الفكرة الشاملة من أجل ذاتها für sich.

وهكذا نجد أن هذا الجزء من المنطق يعالج نفس الموضوعات التي يدرسها المنطق الصوري. لكن في حين أن المنطق الأرسطي تجريبي كله فإن المعالجة الهيجلية تستهدف أن تكون عقلية. وتطالعنا كتب المنطق التقليدية بأن هناك كذا وكذا من أنواع القضايا، وكيف وكيف من أشكال القياس... إلخ، وهي تخبرنا بذلك على أنه واقعة قائمة وموجودة دون أن تقدم لنا سبباً لما تقول. والقول بأن هناك أشكالاً أربعة للقياس هو واقعة عمياء لا عقلية أو هو يعبر عن اتفاق مطلق وعرضية كاملة محض صدفة، تماماً كالقول بأن هناك خمس قارات على ظهر هذا الكوكب (الأرض). والمبرر الوحيد الذي يجعلنا نزعم أن هناك مثل هذه الأنواع الكثيرة من الحكم أو مثل هذه الأشكال الكثيرة من القياس هو في بساطة أننا نجدها كذلك في التجربة. ويقول هيجل «إننا بهذه الطريقة نصل إلى منطق تجريبي empirical Logic، وهو يقيناً علم عجيب لأنه معرفة لا عقلية لما هو عقلي. والمنطق على هذا النحو يقدم لنا مثلاً سيئاً للغاية على تطبيق دروسه الخاصة»[1].

ومن ناحية أخرى فإن المعالجة الهيجلية للموضوع نفسه تسير وفقاً للمنهج الجدلي، فالأنواع المختلفة من الحكم والقياس لاتتقرر فحسب، وإنما تُستنبط وبهذه الطريقة يرتفع المنطق من مستوى الوقائع التجريبية المكدسة إلى مستوى العلم العقلي الذي ينبغي أن يكون، بوصفه علماً للعقل، فوق جميع العلوم الأخرى.

---

(١) مكرن Macron ص ١٦٣.

القسم الأول

الفكرة الشاملة بما هي كذلك

التقسيم الفرعي الأول : الكلي The Universal

٣١٤ ـ تؤدّي بنا السمة العامة للفكرة الشاملة التي قادنا إليها الجدل إلى عوامل الفكرة الشاملة أيضاً؛ فالفكرة الشاملة هي وحدة الضدين، وما دام ضدها يتحد معها في هوية مباشرة، فهي من ثم هوية مطلقة. وهذه الوحدة أو الهوية هي الكلي. وحتى الكليات الحسية الشائعة: كالإنسان، والمنضدة، والمنزل تمثل هذه السمة وهي أيضاً تعبر عما هو متحد في هوية واحدة بين الجزئيات المختلفة، ولكن كلية الفكرة الشاملة تختلف ـ على نحو ما سوف نرى ـ اختلافا أساسيا عن هذه الكليات المجردة.

٣١٥ ـ الفكرة الرئيسية هنا، وأعني بها أن ما يتوسّط نفسه هو هوية مطلقة، هذه الفكرة يسهل فهمها. لكن لو كان الكلي هو في بساطة هذه الهوية فقد يظهر سؤال كيف يختلف هذا الكلي عن مقولة الهوية التي ظهرت في بداية دائرة الماهية؟ والجواب هو أن هذه المقولة كانت هوية مجردة وكان يقابلها الاختلاف المجرد بوصفه ضدها. أمّا هنا فالكلي هوية تحوي في جوفها ضدها. فهي لاتتحد مع نفسها فحسب وإنما تتحد كذلك مع ضدها. وهي على هذا النحو هوية عينية. صحيح أنه قد ظهر أن مقولة الهوية في دائرة الماهية تتضمن كذلك مقولة الاختلاف. لكن المهم أن ذلك قد ظهر ولم يكن صريحاً. وأمّا هنا فالكلي، كما سنرى، هو نفسه ضده على نحو صريح ومباشر.

التقسيم الفرعي الثاني : الجزئي The Particular

٣١٦ ـ ما دامت الفكرة الشاملة تعارض نفسها بنفسها، فإنها بذلك تسلب نفسها، وتعين ذاتها، وهذا العنصر السالب أو التعين هو الاختلاف أو الجزئية إنه الفصل Differentia (بالمعنى المنطقي للفظ) الذي يحدد الجنس Genus (الكلي) وهكذا نصل إلى الجزئي. فالفكرة الشاملة هي هوية الضدين. الكلي هو جانب الهوية، والجزئي هو جانب التعارض.

التقسيم الفرعي الثالث : الشخصي أو الفردي

٣١٧ ـ على هذا النحو نجد الفكرة الشاملة تسير إلى تضاد ذاتها هذا التضاد هو الجزئية. ولكن ضدها ليس سوى ذاتها فحسب. وهذه الهوية بين ضدها ونفسها تؤلّف سلباً للسلب وهكذا تعود الفكرة الشاملة إلى نفسها. ذلك لأن الفكرة الشاملة إذا ما سلبت نفسها أولاً وأصبحت ضدها، فإن هذا التضاد قد سُلِب الآن مرة أخرى وتحوّل إلى هوية مطلقة. ومن ثم فعودة الفكرة إلى نفسها على هذا النحو هي وحدة الكلي والجزئي، إذن هو اتحاد الهوية والاختلاف أعني أنه **الشخصي أو الفردي**. ويمكن أن نشرح هذا الاستدلال نفسه بطريقة أخرى فنقول: الفكرة الشاملة الأصلية حين تتحول إلى ضدها فإنها تخلق ثنائية داخل نفسها، لكن هذه الثنائية تُلغى مباشرة من جديد، وهي في عودتها إلى نفسها تصبح وحدة جديدة أو اتحاداً جديداً، ولكنها الآن اتحاد معين ما دامت حددت نفسها أو عيّنت ذاتها من خلال الجزئي. وهذا الاتحاد الذي يعين نفسه على نحو مطلق هو: **الشخصي أو الفردي**.

«ايضاحات»

٣١٨ ـ ليس الكلي والجزئي والفردي ثلاث مقولات وإنما هي ثلاث لحظات أو عوامل لمقولة واحدة لاتنقسم هي مقولة الفكرة الشاملة، فكل لحظة هي ذاتها الفكرة الشاملة كلها وهي كذلك متحدة اتحاداً مطلقاً باللحظتين الأخريَين. وذلك هو على وجه الدقة طابع الفكرة الشاملة: فهي من ناحية تميز نفسها في عواملها، لكنها من ناحية أخرى تظلّ موجودة في هذه التمييزات متحدة مع نفسها اتحاداً مطلقاً حتى أنه لايمكن لهذه التمييزات أن تفسد اتحادها المطلق أو وحدتها وهويتها الذاتية البسيطة.

فلحظة الكلية هي لحظة الوحدة الذاتية البسيطة للفكرة الشاملة، أعني أنها تمثل عامل الاتحاد والهوية في الفكرة. أمّا لحظة الجزئية فهي عامل الاختلاف، وعلى الرغم من أنها بذلك تكون ضداً للكلية فإنها متحدة معها. إذْ كلما وقف الكلي في مواجهة ضده فهو واحد من إثنين فحسب أعني أنه يصبح جزئياً، وهكذا يتحد الكلي والجزئي في هوية واحدة. أمّا الفردية فهي، من ناحية ثالثة، وحدة الكلي والجزئي. وإذا ما نظرنا إلى الكلي والجزئي على هذا النحو بوصفهما عاملين في الفردية فإننا نستطيع أن نقول أن كلاً منهما هو بالتالي الفردية بأسرها (من حيث أننا سبق أن ذكرنا أن الكلي والجزئي متحدان). وهكذا يتحد الكلي والجزئي والفردي اتحاداً كاملاً

بحيث تكون كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث ممثلة للحظتين الأخريين بالاضافة إلى نفسها. ومن هنا كانت كل لحظة هي الفكرة الشاملة التي لاتنقسم.

ومن الواضح أننا وصلنا الآن إلى الدمج المطلق للتوسّط كله أو إلى الهوية في الاختلاف على نحو مطلق أو العكس إلى الاختلاف في الهوية، وهذه العملية هي التي تشكّل وجود العقل نفسه.

٣١٩ ــ المصطلح الألماني الذي يرادف الفكرة الشاملة هو: der Begriff ومن المترجمين مَنْ يترجمه «بالتصور Concept»، لكن الغالبية العظمى من الذين ترجموا النصوص الهيجلية أو الذين شرحوها يترجمون هذا المصطلح في هذا السياق بالفكرة الشاملة Notion[1]. ويبدو أن هذه الكلمة الأخيرة أفضل من كلمة «التصور» إذْ من الأهمية الأساسية أن نميّز بوضوح بين الفكرة الشاملة وما نسميه عادة بالتصور. فكل فكرة مجردة في أحاديث الناس اليومية مثل: الإنسان، المنزل، البياض، الخيرية. . . الخ توصف عادة بأنها تصور، ويُطلق على مثل هذه التصورات اسم الكليات. وتوصف الدائرة العامة لمثل هذه الكليات بأنها دائرة الكلي. غير أن الكلي بهذا المعنى يختلف أتم الاختلاف عن الكلي الهيجلي الذي هو عامل من عوامل الفكرة الشاملة. وإذا لم يكن هذا الفرق واضحاً في ذهننا فسوف يكون من المستحيل علينا أن نفهم الخصائص الجوهرية للفكرة الشاملة: فالتصور المألوف هو كلي مجرد، أمّا الكلي عند هيجل فهو عيني Concrete. الأول مجرد لأنه يستبعد من ذاته الجزئي والفردي. «فالإنسان الذي ألّف هذا الكتاب» فرد. وكلمة «إنسان» كلي و«الذي ألّف هذا الكتاب» هو الجزئي أو هو الفصل Differentai. وكلمة «إنسان» الكلية تستبعد بصفة خاصة كل الخصائص الجزئية، وبالتالي فهي تجريد فارغ غير متعين. ولكن الفكرة الشاملة تظهر من الناحية الجدلية من مقولة التفاعل بوصفها توسّطاً ذاتياً أو تعيناً ذاتياً، ومن ثم فهي تظهر بوصفها هوية تعينّ نفسها على نحو مطلق. وبما أنها هوية فهي كليـة، ولكن هذه الهوية متعينة، ومن ثم فهي في الوقت نفسه جزئية لأن التعين هو الجزئية. والكلية التي هي في نفس الوقت جزئية هي **الفـــرد** أو الشخص، وهكذا نجد أن الفكرة الشاملة ليست تجريداً فارغاً كالتصورات التي تتحدث عنها كتب المنطق وإنما هي عينية تماماً.

وإذا سأل سائل: ماهي الأمثلة التي يمكن أن نسوقها للكليات الحقيقية إذا

(١) ومع ذلك فإن مستر مكرن Macron قد واصل ترجمة هذا المصطلح بالتصور في كتابه «نظرية المنطق الصوري عند هيجل».

كانت التجريدات المألوفة كالإنسان، والمنزل، والكتاب. إلخ ليست كليات حقيقية، كان الجواب هو أن مقولات المنطق، وكذلك الأفكار الشاملة التي تشتمل عليها فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هي أمثلة لهذه الكليات الحقيقية. ومن ثمّ فإن الكلي «الوجود» هو كلي حقيقي لأنه يخرج من داخله الجزئي الخاص به وهو «العدم»، ويصبح عينياً في «الصيرورة».

٣٢٠ ـ في استطاعتنا الآن أن ندرك أن الفكرة الشاملة هي العصب الخفي وهي السر، وهي الحياة السارية في المنطق كله. كما أننا نستطيع الآن أن نفهم معنى العبارة التي ذكرها هيجل في بداية دائرة الوجود وهي «الوجود هو الفكرة الشاملة ضمناً»[1]. لقد كنا في الواقع ندرس الفكرة الشاملة طوال دراستنا للمنطق حتى منذ أول خطوة في دائرة الوجود، ولكن الفكرة الشاملة هناك كانت مختبئة وقد ظهرت الآن إلى النور بوصفها الحقيقة الداخلية لعملية السير كلها، الآن فقط وصلنا إلى الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة بعد أنْ كانت فكرة شاملة بوصفها وجوداً تارة وبوصفها ماهية تارة أخرى، أعني بعد إختفائها وراء صور أخرى شتى غير صورها الخاصة، لقد كانت فيها سبق ضمنية وأصبحت الآن صريحة علنية.

في كل مثلث من مثلثات المنطق نجد أن أول مقولة هي الكلية، والمقولة الثانية هي الجزئي، والثالثة هي الشخصي أو الفردي. فالوجود هو الكلي، وهذا الكلي متحول إلى عنصر سالب أو تعين أو إختلاف أعني إلى عدم، وهذا هو الجزئي لكل الكلي، أو الوجود ما دام قد تعينّ بالجزئية أو الإختلاف على هذا النحو فإنه يصبح فرداً هو الصيرورة وتلك هي العملية ذاتها التي نجدها طوال سير المنطق، كما نجدها في تقسيم المذهب نفسه. فالفكرة المنطقية بصفة عامة هي الكلي، والطبيعة هي الجزئي أو هي دائرة الإختلاف أمّا الشخصي أو الفردي فهو الروح العيني.

٣٢١ ـ وأخيراً لابدّ أن يكون قد اتضح الآن لماذا تُسمى هذه الدائرة من المنطق باسم الفكرة الشاملة الذاتية أو باسم الذاتية. فما تدرسه هو بالضرورة الفكر، أعني التصورات، والأحكام والأقيسة، ويُنظر إلى الكون الآن على أنه ذاتية أو فكر، ويذهب هيجل إلى أن الذات هي الفكرة الشاملة، والعكس أي أن الفكرة الشاملة هي الذات. وأبسط طريقة نفهم بها هذا القول هو أن نعود إلى كانط: فقد حلل كانط الوعي وشطره نصفين: المادة المعطاة، والصورة. والنصف الأخير هو المقولات، والزمان، والمكان. وهذه كلها خاصة بالأنا أو الذات، أو هي الذات

---

(١) ولاس: المنطق فقرة رقم ٨٤.

نفسها. أمّا المضمون، أي المادة، فهو يأتي من الخارج، وهو بما هو كذلك ليس الذات. وإذا تساءلنا الآن ما المقصود بالذات (أو الأنا) في ذاتها بمعزل عن هذا المضمون الجزئي أو ذاك الذي يتصادف وجوده في لحظة من اللحظات لكان الجواب هو أن الذات (أو الأنا) هي الفكر الخالص. أعني أن الذات عند كانط هي المقولات الإثنتي عشرة أمّا عند هيجل فهي الفكرة الشاملة التي تمثل جملة أو مجموع المقولات كلها، وهي السر الداخلي لهذه المقولات. لقد كانت الذات أو الأنا عند كانط ذات مجردة أو هي كلي مجرد أو هوية خالصة متحدة مع نفسها، ومن ثم ظلّ السؤال: كيف ولماذا تميز المقولات نفسها إلى اثنتي عشرة مقولة يمثل مشكلة بغير حل. أمّا عند هيجل فقد وجد الحل لهذه المشكلة، فالذات بوصفها الفكرة الشاملة هي كل عيني يقسم نفسه إلى الجزئية، لكنه يظل مع ذلك كلياً، وبما أنها عينية فهي تشمل جميع المقولات وهي نفسها كل المقولات.

الفصل الثاني

الحكم

The Judgement

٣٢٢ ــ يضع المنطق الصوري نظريته في الحدود ويصنفها، وهي النظرية التي تقابل عند هيجل الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة. وهو بذلك يقرر، بغير مبرر وبلا معنى، أن هناك أحكاماً إلى جانب الأفكار الشاملة أو التصورات ثم تراه يبدأ في ترتيب أو تصنيف هذه الأحكام بنفس الطريقة التعسفية، وأخيراً يدرس الصور المختلفة للحكم بوصفها مجرد وقائع توجد على ما هي عليه دون أن يقدم مبرراً لذلك. وبعد أن يفرغ من نظريته في الأحكام تراه يبدأ بنفس الطريقة التجريبية فيقرر أن هناك أقيسة، وأن أنواع الأقيسة هي كيت وكيت.

أمّا طريقة السير عند هيجل فهي مختلفة عن ذلك أتّم الإختلاف فلم يقدم لنا هيجل في دائرة الوجود أو في دائرة الماهية، كما فعل كانط، مجرد قائمة للمقولات لامعقولة جمعها بطريقة تجريبية ثم رتّبها في أي نظام، لكنه استنبط المقولات، كل واحدة من الأخرى، استنباطاً نسقياً. وهو بنفس الطريقة يستنبط الحكم من الفكرة الشاملة، والقياس من الحكم، أما الأنواع المختلفة من الحكم والقياس فسوف تُستنبط كلها في مكانها المناسب بوصفها مراحل عليا للتطور الذاتي للفكرة.

٣٢٣ ــ وعلى ذلك فالفكرة الشاملة تنتقل بالضرورة إلى الحكم، وعلينا الآن أن نعرض لهذا الإنتقال المنطقي. لقد ظهر الحكم من لحظة الفردية، لأن الفردي بوصفه عودة للفكرة الشاملة إلى نفسها فهو عبارة عن سلب للسلب أو هو سلب مطلق. ومن هنا تندمج التميزات بين الكلي والجزئي وتختفي في الفردي وهكذا يصبح مباشرة. وإذا وصفناه بأنه مباشرة فإننا نصفه بأنه وجود مستقل، لأن المباشرة هي نفسها الإستقلال (قارن فقرة ٢٣٨). والفردي هو في الوقت ذاته عبارة عن شمول Totality لأنه يشمل الكلي والجزئي في جوفه. إنه شمول الفكرة الشاملة أو مجموعها، وهو لذلك كل مستقل مغلق على ذاته. لكن الجزئي والكلي يمثّل كل منها شمولاً أيضاً لأن كلاً منها متحد مع الفردي في هوية واحدة فكلل

منها، إذن، شمول أو كل مستقل مباشر. وهكذا تنقسم الوحدة الأصلية للفكرة الشاملة إلى هذه الشمولات الثلاثة Totalities حيث يستقل كل منها عن الآخرين. وعامل الاستقلال هو الذي يؤدّي إلى هذا الإنفصال. وعلى هذا النحو نجد أن لحظات الفكرة الشاملة التي كانت فيما سبق متحدة اتحاداً مطلقاً قد انفصلت الآن واصبحت كل واحدة مستقلة عن الأخرى. وهذا التمايز أو هذا الإنفصال لوحدة الفكرة الشاملة إلى شمولات مستقلة هو الحكم[1]. وينبغي علينا أن نلاحظ أن التمايز والإنفصال لايدخل إلى الفكرة الشاملة عن طريقنا نحن، وإنما الفكرة بنشاطها الذاتي تمايز نفسها وهي بفعلها الخاص تصبح حكمًا، وهذا هو الطابع الأصيل للاستنباط المنطقي كما سبق أن لاحظنا.

وهذه الحقيقة موجودة في كلمة الحكم الألمانية Urtheil فالإشتقاق اللغوي لهذه الكلمة يعني التقسيم أو الإنقسام الأصيل أو الإنفصال والتمايز لاتحاد سابق.

٣٢٤ ــ ما قد كان ضمنياً في الفكرة الشاملة قد أصبح الآن واضحاً صريحاً في الحكم. فلقد سبق أن رأينا أن الفكرة الشاملة تتألّف من ثلاثة عوامل متميزة ومتحدة في وقت واحد. وعامل الوحدة والإتحاد لايُستبعد. فكل حكم يقرر في وقت واحد الإختلاف والهوية لعوامل الفكرة الشاملة. ومن ثمّ ففي قضية مثل «هذه الوردة حمراء» نجد أن «هذه الوردة» عبارة عن فرد بينما نجد حمراء هي الكلي، وإذن فالمضمون الحقيقي للقضية باستثناء المادة التجريبية هو: **الفردي هو الكلي**.

فلدينا هنا أولاً وقبل كل شيء انفصال الفردي والكلي واختلافهما. فهما الطرفان النهائيان للحكم وقد وضعا على أنهما مختلفان الواحد عن الآخر. فالموضوع مختلف عن المحمول، وأعني إذا لم يكن ثمة إختلاف فلن يكون لدينا سوى قضية تعبر عن مبدأ الهوية مثل «الوردة هي الوردة». وإذا كنا نجد الاختلاف واضحاً على هذا النحو فإننا نجد أيضاً أن الرابطة المنطقية Copula تعبر عن الهوية. فالحكم يقرر أن الموضوع هو المحمول. وسوف نلتقي بعد قليل بأنواع أخرى من الحكم تقرر حقائق «الجزئي هو الكلي»، و«الفردي هو الجزئي». وعلى هذا النحو نجد أن ما كان ضمنياً في الفكرة وهو إختلاف وهوية عواملها قد أصبح الآن صريحاً في مراتب عليا من الحكم.

---

(١) قارن فقرة ٢٣٩ من هذا الكتاب.

٣٢٥ ـ تبدو المرحلة التي وصلنا إليها الآن فرصة مناسبة لكي نوضح مشكلة ربما حيّرت القارىء المبتدىء لهيجل. فلقد سبق أن رأينا أن مقولات المنطق كلها يمكن أن تنطبق لا على هذا الواقع الجزئي أو ذاك فحسب بل على الواقع كله (فقرة ١٦٩). ومن هنا فقد يظن ظان أن مقولات الفكرة الشاملة الذاتية لاتنطبق على كل شيء وإنما تنطبق على الوعي وحده أو على الفكر الذاتي إذْ أن الفكرة والحكم والقياس، كما تُفهم بالمعنى المألوف، صور للفكر الذاتي فحسب. غير أن ذلك فهم خاطىء لهيجل لأن مقولات الفكـرة الشاملة، كغيـرها من مقـولات المنطق، شاملة في مجالها. ومن هنا يقول هيجل صراحة: «كل شيء عبارة عن حكم»[1]. وسوف يقول فيما بعد «كل شيء عبارة عن فكرة شاملة لأن كل ما هو موجود عبارة عن شيء مفرد أو فردي، وطبيعة الفردي هي أنه مـركب الكلي والجزئي: «هذا الكتاب الذي أمامي»، هو فرد أو الكتاب فردي ولكنه كلي لأنه عضو في فئة «الكتاب»، وهو جزئي لأنه «أمامي هنا» وحين توضع عوامل وجوده على نحو صريح بوصفها متحدة ومنفصلة كما هي الحال حين نقول «ما أمامي هو كتاب» فذلك هو الحكم»[2]. ونفس هذه الملاحظات تنطبق أيضاً على القياس على نحو ما سنرى فيما بعد.

لقد كان القول بأن كل شيء هو الفكرة الشاملة متضمناً في فلسفة أرسطو حيث نجده يذهب إلى أن كل ما هو موجود عبارة عن فرد أو شيء مفرد يتركّب من مادة وصورة، والمادة هي الجزئي والصورة هي الكلي.

لكننا قد نوافق على أن مقولات الفكرة الشاملة تنطبق على الفكر وحده لا على الأشياء غير أننا لابدّ أن نضيف في هذه الحالة أن نظرية الفكرة الشاملة نفسها تعني أن الكون لم يعد يُنظر إليه على أنه مجموعة من الأشياء، فقد تجاوزنا مرحلة العلم بمقولاته عن الشيء، والقوة، والمادة.. إلخ وأصبح يُنظر إلى الوجود الفعلي كله الآن على أنه، بالضرورة، فكر ولاشيء سوى الفكر. وتلك هي الزاويـة الأساسية التي تنظر منها الفكرة الشاملة بوصفها وجهة نظر الفلسفة لا العلم. وكل مقولة تقدم لنا تعريفاً للعالم وللمطلق في آن واحد، والتعريفات التي تقدمها الفكرة الشاملة هي أن العالم فكر، وأن المطلق ذات. ومن هنا كانت صورة الفكر، أي الفكرة الشاملة، والحكم والقياس هي بالضرورة صور الواقع والمطلق ذاته.

---

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٦٧.

(٢) نفس المرجع، فقرة ١٨١.

٣٢٦ ـ ويطور الحكم نفسه في أربع مراحل عليا هي: (١) حكم الكيف، (٢) حكم الانعكاس (٣) حكم الضرورة (٤) حكم الفكرة الشاملة. (وسوف نلاحظ أن هيجل قد تخلّ هنا عن التقسيم الثلاثي المعتاد).

التقسيم الفرعي الأول: حكم الكيف

٣٢٧ ـ انشطرت عوامل الفكرة الشاملة في الحكم فأصبح كل منها الآن مستقلاً ومحايداً للآخر! وهكذا تجد أن الحكم هو انتقال الفكرة الشاملة إلى الآخرية، وهي في القياس تعود إلى نفسها حيث تجتمع العوامل مرة أخرى في هوية مطلقة. ومن ثمّ فإن الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف تطوراً لحركة تدريجية تبدأ من الإستقلال الكامل لعوامل الفكرة الشاملة إلى العودة إلى هويتها الذاتية التي تصل إليها أخيراً في القياس. ومن هنا كانت أول صورة للحكم هي تملك الصورة التي نجد فيها عامل الفردية والكلية أو الموضوع والمجموع مستقلين غير مرتبطين وكل عامل منها محايد للآخر. وهذا القول يعني أننا نبدأ بالحكم المباشر، وهذا هو حكم الكيف وهو أولاً:

(أ) حكم الاثبات

٣٢٨ ـ والصورة العامة لهذا الحكم هي:

«الفردي هو الكلي». وكل حد من هذين الحدين مباشر، فالفردي مباشر فهو موضوع فردي مثل «الوردة». والكلي مباشر، وهو الكلي الذي ليس متوسّطاً أو الذي يحتوي في جوفه على الجزئي والفردي ولكنه الكلي المجرد، ولأنه كلي مجرد معزول لايرتبط إرتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو يمثل خاصية أو سمة معزولة أو كيفاً للموضوع. ونحن في هذه الحالة نصل إلى حكم مثل «الوردة حمراء» ـ فالإحمرار ليس ضرورياً للوردة ولايعبر عن إرتباط ذاتي بالوردة، وإنما هو خاصية عارضة فقط ألصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها، فليس ثمة ضرورة تحتم أن تكون الوردة حمراء. فليس هناك إرتباط منطقي ضروري بين فكرة الإحمرار وفكرة الوردة، وهكذا يظهر إلى النور مباشرة مثل هذا اللون من الحكم ما دامت لاتوجد علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول. وهذا هو حكم الاثبات.

(ب) حكم السلب

٣٢٩ ـ حكم الإثبات كان يقرر أن الفردي هو الكلي. ولكن ما دمنا قد أثبتنا أنهما لايرتبطان على الإطلاق أو أنهما لايرتبطان إلّا بعلامة التلازم الخارجي،

وما داما منعزلين ومنفصلين على هذا النحو فإن إثبات هويتهما ـ وهذا ما يهدف إليه أساساً حكم الإثبات ـ يصبح باطلاً، وعلى هذا تكون الحقيقة بالأحرى هي أن: **الفردي ليس هو الكلي**. كقولنا إن «الوردة ليست حمراء» وهذا هو حكم السلب.

وينبغي ألّا نأخذ تعبير «**ليس كلياً**»، أو ليست حمراء هنا بالمعنى العقيم الفارغ المليء بالتناقضات المنطقية كما هي الحال في قولنا «العقل ليس أحمر» وإنما يجب أن يكون معناها «ليست حمراء وإنما لها لون آخر». وهذا يعطينا الحكم التالي: «الوردة لها لون ما» وهو حكـــم يرادف هذه الصورة: **الفردي هو الجزئي**.

والضرورة التي تضطرنا إلى أن نأخذ تعبير «**ليس كلياً**» بهذا المعنى هي أننا لسنا الآن في دائرة الأسماء الفارغة وإنما في دائرة الفكرة الشاملة العينية، فإذا لم يكن الفردي هو الكلي فلا يمكن أن يكون «ليس هو الكلي» بالمعنى الفارغ المتناقض لأن ذلك سوف يضعه خارج دائرة الفكرة الشاملة كلها. ومن ثمّ فإذا لم يكن هو الكلي فلابدّ أن يكون هو العامل الآخر من عوامل الفكرة الشاملة وهو الجزئي.

وعلى ذلك فالحكم السلبي هو كذلك إيجابي سواء بسواء أو يمكن التعبير عنه في صورة إيجابية وهي: الفردي هو الجزئي.

(ج) الحكم اللامتناهي

٣٣٠ ـ لأن الحكم السلبي هو كذلك حكم إيجابي فهو بالتالي باطل تماماً مثل الحكم الإيجابي ولنفس السبب. ولقد ذكرنا الآن أن الفردي هو الجزئي. ولكن هاتين المقولتين لاترتبطان رغم أننا قررنا أنهما تتحدان في هوية واحدة، فلا يُقال الآن إن «الوردة حمراء» وإنما يقال إن «للوردة لونا ولكن لونها هو مجرد كيف طارىء عَرَضي للوردة كاحمرارها سوا بسواء. فنحن الآن لانفعل سوى أن ننسب إلى الوردة الدائرة العامة للون فحسب دون أن نحدد لوناً فردياً. ولكن ذلك لايؤثر في حيادية الموضوع والمحمول.

لقد قرر الحكم الإيجابي كيفاً فردياً (كالإحمرار) للموضوع. ولكن الحكم السلبي نفى هذا الكيف الفردي وإنْ ظلّ يسمح بأن تحمل الدائرة العامة التي يندرج تحتها هذا الكيف (وهي اللون) على الموضوع. ولكن ما دام الحكم السلبي يصبح زائفاً كالحكم الإيجابي سواء سواء؛ فإن ما يبقى لدينا الآن بوصفه حقيقة مرجحة هو أن دائرة عامة معينة أو كلياً معيناً قد استبعد تماماً بالنسبة للموضوع. وسوف يظلّ الموضوع، كما كان شيئاً فرديا، في حين يكون المحمول شيئاً كلياً

لايرتبط على الإطلاق بالموضوع وهذا هو الحكم **اللامتناهي مثل «العقل ليس** فيلا» و«الأسد ليس مائدة» و«العقل ليس أحمر».

٣٣١ ـ والحكم اللامتناهي هو آخر صورة من صور حكم الكيف. لكن قبل أن ننتقل إلى الدائرة الثانية للحكم، وقد يكون من المفيد أن نوضح بأمثلة هيجل الخاصة ما سبق أن ذكرناه من أن الحكم لاينطبق على الفكر الذاتي فحسب ولكنه ينطبق كذلك على الواقع كله بحيث نجد أن كل شيء عبارة عن حكم. إن الحكم السلبي والحكم اللامتناهي لايختلفان إلّا في نقطة واحدة هي أن الأول ينكر كيفاً جزئياً للموضوع فحسب بينها يسلّم بالدائرة العامة التي يندرج تحتها هذا الكيف؛ في حين أن الحكم اللامتناهي ينكر حتى هذه الدائرة العامة. فالجريمة فيما يرى هيجل، حكم لامتناهٍ، في حين أن قضية سلوك معين في القضايا المدنية تعبر عن حكم سلبي. وهكذا نجد أن الطرف الثاني أو المتظلم في النزاع المدني على ملكية قطعة من الأرض لاينكر قانون الملكية بصفة عامة، ولكنه على العكس يؤكّد هذا القانون ويستند إليه في إقامة دعواه، وإنما ينكر فحسب الحق الجزئي للمدعى عليه. في حين أن اللص من ناحية أخرى ينكر قانون الملكية تماماً ومن هنا فإن فعله يعبّر عن حكم لامتناهٍ[١]. وبالمثل نجد أن المرض عبارة عن حكم سلبي في حين أن الموت حكم لامتناهٍ، لأننا، في حالة المرض، نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سُلِبت. أمّا في الموت فنحن نقول عادة إن الجسد والروح، أو الموضوع والمحمول، قد انفصلا تماماً[٢].

التقسيم الفرعي الثاني: حكم الانعكاس

٣٣٢ ـ يوحي الحكم اللامتناهي الآن بأنه يعبر عن الحقيقة، لكن الواقع أنه ليس حكما على الإطلاق. دعْ عنك أن يكون حكمًا صادقا، إنه مجرد مجموعة من الكلمات التي لامعنى لها. ويبدو ذلك من الناحية التجريبية في قولنا مثلاً: «العقل ليس فيلا»، فهو قول سخيف تماماً ولامعنى له على الإطلاق. والقول بأن اللامتناهي ليس حكما على الاطلاق يكون أكثر وضوحاً لو أننا تأملناه من الناحية التجريدية بوصفه فكراً خالصاً لأنه لايعبر إلّا عن تضاد كامل بين الموضوع والمحمول أو بين الفردي والكلي، فالموضوع ليست له الآن أية علاقة، مهما يكن نوعها، بالمحمول، وبما أن المحمول قد تحطم على هذا النحو فقد تحرر بدوره من

---

(١) قارن أيضاً فيما بعد فقرة ٥٤٨.

(٢) ولاس ـ المنطق فقرة ١٦٣ إضافة.

الموضوع بحيث يترك الموضوع يقف وحيداً، معزولا، مجرد فردي يرتبط بذاته، ويحذف الآخر من ذاته تماما غير أن الحكم لابدّ أن يقرر شيئاً من العلاقة بين الموضوع والمحمول. وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق، فإن ذلك حكم بأنه ليس هناك حكم.

وهذا التناقض الذاتي للحكم اللامتناهي يضطرنا إلى مواصلة السير نحو دائرة جديدة. فما دام الموضوع الآن عبارة عن فرد معزول فإن ما يحذفه، أعني المحمول، هو شيء آخر غيره تماما. لكن حتى الحذف نفسه هو أولاً وقبل كل شيء علاقة. وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن علاقة بالموضوع الذي هو آخر بالنسبة له. وما دامت هذه الآخرية لم تتحدد بأي آخر جزئي فهي لايمكن أن تكون سوى الآخرية بصفة عامة، أعني عالم الأشياء الأخرى: وهذا هو حكم الإنعكاس، وبدلاً من أن يكون محموله كيفاً معزولاً كالأحمر مثلا أو الحار، أو ما يُشم.. الخ فسوف يكون صفة مثل «مفيد» و«خطر» و«صحى».. الخ، وتعبر مثل هذه المحمولات عن علاقة الموضوع بالأشياء الأخرى أو بالعالم بصفة عامة. فلو قلنا مثلاً «هذا المنزل نافع» فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالحاجات البشرية. ويصدق نفس هذا القول على قضايا مثل: «هذا الجسم ثقيل» وهي تعني أن له علاقة جاذبية بالأرض. ولّما كانت مثل هذه الأحكام تعبر عن النسبية، والإرتباط بالأشياء الأخرى، والتوسّط، بدلاً من مباشرة حكم الكيف فإنها تقابل دائرة الماهية وتُسمى أحكام الإنعكاس.

(أ) الحكم الفردي **Singular Jud.**

٣٣٣ ــ كان موضوع الحكم الكيفي هو الفرد، وفي انتقالنا إلى أحكام الإنعكاس نجد أن المحمول هو وحده الذي تغير ومن هنا يظلّ الموضوع كما هو دون تغير. فالمحمول الآن يعبر عن النسبية. ويعطينا ذلك الحكم الفردي الذي يستخدم محمولات مثل «نافع» ويطبقها على فرد واحد مثل «هذا المنزل نافع». وعلى هــذا النحو تتخذ هذه القضية صورة: «الفردي هو الكلي».

(ب) الحكم الجزئي **Particular Jud.**

٣٣٤ ــ الحكم الفردي حكم كاذب لنفس السبب الذي من أجله كان الحكم الإيجابي حكمًا كاذبا. ففي الحالتين نجد أن الفردي هو الكلي. لكن صفات مثل «نافع» و«ثقيل» وما شابه ذلك تمثل كيفيات عارضة تماماً للشيء مثل الإحمرار والحلاوة، فليس ثمة ارتباط ضروري بين الموضوع والمحمول. فإذا أردنا أن نبلغ

الحقيقة فلابدّ للمحمول أن يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الإثنين باطنية وضرورية، وسيكون الموضوع في هذه الحالة فردياً، وسيكون المحمول نفس الشيء، أعني الطبيعة الداخلية للشيء وعلى نحو ما يعبر عنها على أنها كلي، وسوف يتحد الحدان اتحاداً حقيقيا على نحو ما يفترض الحكم أنه يفعل. لكن في حالتنا الراهنة نجد أن ما يقرره الحكم غير صحيح؛ «فالنفع» و«الثقل» ليسا طبيعة جوهرية للشيء أكثر من الإحمرار، ومن ثم ليس صحيحاً في هذه المرحلة أن الفردي هو الكلي، وإنما الحقيقة هي، بالأحرى، أن الفردي ليس هو الكلي. فما هو الكلي، إذن، إنْ لم يكن الفردي؟ لابدّ أن يكون هو الجزئي. وهذا يؤدي بنا إلى أن: الجزئي هو الكلي. مثل «بعض المنازل نافعة» وهذا هو الحكم الجزئي.

٣٣٥ ــ لابدّ أن نلاحظ أننا في الوقت الذي نجد فيه أول صورة من صور الحكم الكيفي كاذبة وأن هذا السلب يلحق بالمحمول، فإننا نجد الآن أن السلب يلحق بالموضوع. فحين ظهر، في الأحكام الكيفية، أن الفردي ليس هو الكلي استنبطنا الحكم بأن الفردي هو الجزئي (قارن فقرة ٣٢٩). ونحن الآن، على نفس الأساس، نستنبط الحكم بأن الجزئي هو الكلي. ولقد استنتجنا فيما سبق من الحكم بأن «الوردة ليست حمراء» ، الحكم بأن «للوردة لونا آخر» لكننا الآن نستنبط من الحكم بأن «المنزل ليس نافعاً» الحكم بأنه «ليس هذا المنزل ولكن بعض المنازل الأخرى هي النافعة». ولقد غيرّ السلب في الحكم السلبي محمول القضية من الكلي إلى ما ليس كلياً أعني إلى الجزئي. أمّا السلب هنا فهو يغير الموضوع من الفردي إلى ما ليس فردياً أعني إلى الجزئي.

٣٣٦ ــ ولّما كنت عاجزاً عن فهم المبرر لطريقة هيجل التعسفية الواضحة هنا فقد سقتها في عباراته. وهو يقول في المنطق الكبير: ««مادام حكم الانعكاس ليس حكمًا إيجابياً مثبتاً فحسب، فإن السلب لايلحق مباشرة بالمحمول الذي ليس تلازماً وإنما هو صفة داخلية ذاتية للشيء. وعوضاً عن ذلك يلحق التغير والتعين بالموضـــوع»[1]. وهو يقول في الموسوعة: «إن قولك هذا النبات مفيد للصحة، لايتضمن فحسب أن هذا النبات المعين نافع للصحة، وإنما يتضمن كذلك أن أنواعاً أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة كذلك: وعلى هذا النحو يكون لدينا الحكم الجزئي (بعض النبات مفيد للصحة.. الخ)»[2].

---

(١) مكرن ص ٢٠٧.

(٢) ولاس: المنطق فقرة ١٠٥ إضافة.

٣٣٧ ــ ويرى دكتور مكتجارت[1] أن السبب الذي جعل هيجل ينظر الآن إلى التغير على أنه يلحق بالموضوع لا بالمحمول هو ما يأتي: لقد وجدنا في الحكم الكيفي أنه يصبح كاذباً على الرغم من أنه يقرر أن الفردي هو الكلي. ونحن، من ثمّ، قد غيّرنا المحمول دون أن نجعله مناسباً للموضوع. ولقد وجدنا الآن أن ذلك بغير جدوى لان ذلك لم يسلمنا إلى الحدود المقابلة التي ننشدها، ومن هنا فإننا الآن في حكم الإنعكاس نحاول تجربة تغيير الموضوع لنجعله مناسباً للمحمول. لكن الإعتراض على مثل هذا التفسير الذي يقول به مكتجارت هو أن الجدل ليس تقدماً نقوم به نحن عن طريق إجراء التجارب وينبغي ألاّ يكون كذلك. فلا شك أن التناقض الذاتي في مقولة ما هو الذي يضطرنا إلى الإنتقال إلى مقولة أخرى يُحَلّ فيها التناقض. لكن ينبغي ألاّ توجد المقولة الجديدة بفضل صياغتنا الذاتية لمقولة يتصادف أنها تحل التناقض بحيث نكون نحن الذين أتينا بها، في هذه الحالة، لتحلّ الإشكال. بل لابدّ للمقولة القديمة أن تخرج من جوفها المقولة الجديدة، وهذه النقطة الأخيرة هي موضع الصعوبة هنا. أمّا تفسير دكتور مكتجارت فقد يعبر عن موقف هيجل تعبيراً سلبيا ولو صحّ ذلك فإن هيجل لايكون قد قدم لنا استنباطاً حقيقياً أصيلاً.

(ج) الحكم الكلي

٣٣٨ ــ الحكم الجزئي حكم سلبي بقدر ما هو حكم إيجابي. فالحكم بأن «بعض الناس سعداء» يتضمن في الوقت نفسه أن بعض الناس ليسوا سعداء[2]. ومن ثم فهذه القضية لاتعطينا أية معلومات عن الفرد، لأن أي إنسان فرد يمكن أن يندرج في فئة بعض الناس السعداء، أو في فئة بعض الناس غير السعداء. والمشكلة هنا الآن هي أن نجعل الفردي يناسب الكلي؛ لأن الفردي لايناسب الكلي كما هي الحال في الحكم الفردي، ولذلك فإننا نرفعه إلى مرتبة الجزئي. ولّما كان قد اتضح الآن أن اتساع الفردي وامتداده نحو الجزئي لم ينجح في حل المشكلة، فإننا لابدّ، مرة أخرى، ؛ أن نعد الجزئي نحو الكلي. وهذا يعطينا الحكم الكلي:

كل الناس فانون، غير سعداء، غير معصومين من الخطأ.. الخ.

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٩٨.

(٢) في كتب المنطق التقليدية جدال حول ما إذا كانت كلمة «بعض» سوف تؤخذ لتعني «بعضاً» فقط كما يستخدمها هيجل هنا أم لا. ومعظم الكتاب يخالف هيجل في هذا الصدد.

التقسيم الفرعي الثالث : حكم الضرورة

٣٣٩ – يوصف موضوع الكم الآن بالكلية أو الشمول. وهذا الشمول يظهر أولاً على أنه ذاتي فحسب، بمعنى أننا نحن الذين نجمع كل أفراد الفئة الواحـدة معاً ونطلق عليه لفظة «كل»، ولكن ثانياً: هذا الشمول هو في الحقيقة موضوعي لأنه يكون جنساً Genus وهو بذلك يمثل الطبيعة الجوهرية والأساس النهائي للأفراد الذي لايكون لهؤلاء الأفراد وجود بدونه، فكل الناس، فيما يبدو، يتسمـون بسمة لاتـوجد في الحيـوانات وهي وجـود حلمات الآذن ear-Lobes عندهم[1]. ولكن حيازة زيد أو عمر لحلمات الأذن هو مجـرد عَرَض لايـرتبط بخصائصهما الجوهرية، فحتى إذا ما فقدا حلمات الأذن فسوف يظلان على ما هما عليه أعني بشراً. أمّا الشمول الذي تتضمنه القضية التي تقول «كل إنسان. .» فهو شمول مختلف تماماً: فلا يستطيع زيد أو عمر أن يكون تقياً، أو موسيقياً، أو عاقلاً أو شجاعا. . إلخ ما لم يكن إنساناً أولاً. ومن ثمّ فكونه إنساناً يشكّل الطبيعة الداخلية الجوهرية لكل منهما، فهذا الشمول ليس شيئاً خارجياً يلحق بهما من الناحية الذاتية، ولكن على العكس يعبر عن موضوعيتهما الجوهرية. إنـه مابـه يكونان. وتشير اللغة إلى هذا الإنتقال من الذاتية إلى الموضوعية حين تقـول: «الإنسان» بدلاً من قولنا «كـل الناس» ــ الإنسان فانٍ، وغير معصوم من الخطأ. . إلخ.

هذا هو حكم الضرورة. ولقد سبق أن رأينا في الحكم الكيفي، وحتى في حكم الانعكاس، أن المحمول كان يرتبط بالموضوع بغير رابطة ضرورة. وإنمـا بطريقة عَرَضية حادثة فحسب. فقد تكون القضية «الوردة حمراء» واقعة Fact ولكن المرء لايستطيع أن يجد لذلك سبباً جوهريا. في حين أن الوردة لابدّ أن تكون نباتاً، لأنها إنْ لم تكن كذلك لما كانت وردة. صحيح أنه من الممكن أن تكون وردة دون أن تكون حمراء، لكنها لايمكن أن تكون وردة دون أن تكون نباتاً. فكون الوردة حمراء ليس إلاّ مجرد خاصية عَرَضية، أمّا كونها نباتاً فذلك هو طبيعتها الجوهرية فنحن هنا نتقدم خطوة كبيرة في تطوير الحكم. فكل أنواع الحكم تقرر هويـة الموضوع والمحمول واتحادهما، ولكن هذا التقرير كان كاذبا في أول لون صادفناه من

---

(١) هذا المثل التوضيحي، كما علمت، غير صحيح. فالقردة العليا التي تشبه الإنسان لهـا «حلمات إذن»، وإنْ كانت حلمة الأذن لاتبلغ تطورها النهائي وحجمها الأخير إلاّ في الموجود البشري، ويحُتمل أن يكون ذلك هو ما يقصده هيجل. وعلى أية حال فإن عدم صحة المثل الذي يضربه هيجل لايؤثر، بالطبع، في سلامة البرهان.

ألوان الحكم. فقد كانت عوامل الفكرة الشاملة، في الحكم الكيفي، منفصلة لاتؤثر الواحدة في الأخرى، فلم يكن بين الوردة والإحمرار علاقة حقيقية، دعْ عنك أن يكون بينهما هوية. ومن هنا كان هذا اللون من ألوان الحكم كاذباً، لأنه يقرر وجود علاقة بين الموضوع والمحمول حيث لاتوجد بينهما علاقة في حقيقة الأمر. أمّا الآن، في حكم الضرورة، فقد أصبح الموضوع والمحمول مرتبطين بعلاقة ضرورية. لقد كانت الوردة واحمرارها لايؤثر كل منهما في الآخر، ولكن الوردة والنبات يرتبطان بالضرورة وليسا في حياد على الإطلاق.

٣٤٠ ــ وأول صورة لحكم الضرورة هي:

(أ) الحكم الحملي

يقرر الحكم الحملي، ببساطة، الرابطة الضرورية بين النوع والجنس مثل «الوردة نبات».

(ب) الحكم الشرطي المتصل

٣٤١ ــ لّما كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الآن رابطة الضرورة فإن الأخير لهذا السبب، يعتمد على الأول. ومن هنا فإن الحكم يمكن أن يوضع الآن في هذه الصيغة. إذا كانت هناك وردة، فهناك نبات ــ أو بصفة عامة: «إذا وجد «أ»، وجد «ب». وهذا هو **الحكم الشرطي المتصل**.

(ج) الحكم الشرطي المنفصل

٣٤٢ ــ إن ما يعبر عنه الحكم الشرطي في الحقيقة هو أن وجود الجنس Genus يعتمد على وجود النوع Species. فإذا كانت هناك وردة فهناك نبات؛ أو بعبارة أخرى لايكون للجنس وجود منفصل عن نوعه فالكلي لايوجد إلاّ في الجزئي: فالنباتات ليست شيئاً مختلفة عن الورد، والسوسن، وزهر الزينة.. إلخ. فشيء واحد هو نفسه يؤخذ مرة في شموله (الجنس) وتارة أخرى في جزئيته (النوع). ويكشف لنا ذلك عن النقص الجوهري للحكم الشرطي المتصل الذي يقرر إعتماد الجنس على نوع واحد فقط من أنواعه بدلاً من اعتماده على جميع الأنواع. «إذا وجدت الوردة، وجد النبات» لكن من الصواب أيضاً أن نقول إنه «إذا وجد السوسن، وجد النبات» أي أن وجود النبات لايعتمد على وجود نوع واحد، كالورد، بل على وجود كل الأنواع.

ومعرفة هذا النقص تعطينا في الحال **الحكم الشرطي المنفصل** الذي يقرر أن

الجنس هو نفسه مجموع أنواعه، فالنبات ورد، وسوسن، وأقحوان. . الخ. أو: النبات إمّا أن يكون ورداً، أو سوسناً، . . إلخ. أو «أ» إمّا أن تكون «ب» أو «ج» أو «د».

وعلينا أن نلاحظ بصفة خاصة هنا أن هوية الموضوع والمحمول، والتي تقررها جميع الأحكام، هي هنا صادقة لأول مرة في الحكم الشرطي المنفصل، فالموضوع هو الجنس، والمحمول هو مجموع أنواعه، لكن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه، فالشيء نفسه يوضع مرتين: مرة في كليته في الموضوع، ومرة أخرى في جزئيته في المحمول.

التقسيم الفرعي الرابع : حكم الفكرة

٣٤٣ ــ لّما كان الموضوع والمحمول الآن متحدين مع إختلافهما ، فإننا نجد أمامنا مرة أخرى الوحدة الأصلية في الاختلاف، أو الاختلاف في الوحدة. وبإختصار نجد أمامنا الفكرة الشاملة، فعوامل الفكرة الشاملة التي سبق أن انشطرت قد عادت الآن إلى الهوية الذاتية.

غير أن الحكم الشرطي المنفصل، رغم أنه يظهر هوية الكلي والجزئي، (أو الجنس والنوع) فإنه يُعاب عليه أنه يترك الفردي بغير نصيب. لقد تبين لنا أن الكلي لايوجد إلاّ في الجزئيات لكن مازال علينا أن نرى أن وجوده يهبط إلى أن يصل إلى الأفراد.

وبعبارة أخرى مازال علينا أن نعثر على محمول كلـي يتحد إتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفردي مثل هذه الوردة وهذه الصورة. والحكم الّذي يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة؛ ولابدّ لمثل هذا الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً ويتحدان، مع ذلك، في هوية واحدة. فالمحمول لابدّ أن يكون هو نفسه في كليته الموضوع في فرديته. وبعبارة أخرى لابدّ للمحمول أن يمثل الطبيعة الكلية الجوهرية للموضوع. ولابدّ للحكم أن يقرر إتفاق الموضوع أو إختلافه مع طبيعته الجوهرية الخاصة ــ مع تصوره الكلي، أو مع ما ينبغي أن يكون. لابدّ أن يبين لنا أن الفرد، وهو الموضوع، ينسجم أو لاينسجم مع سمته الخاصة. فالمحمول، على ذلك هو المثل الأعلى الذي لابدّ أن يتطابق معه الموضوع إذا كان الموضوع هو ما يدلّ عليه، ويقرر الحكم ما إذا كان يتطابق معه على هذا النحو أم لا. وعلى ذلك فإن الطبيعة الجوهرية للإنسان هي عقله، والحكم الذي يقرر أن الانسان عاقل أو غير عاقل سوف يخبرنا عمّا إذا كان هذا الأنسان هو ما تتضمنه فكرته الشاملة الأساسية، أعني

أنه سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الانسان إنساناً حقاً أم لا. أمّا القول بأن الانسان أفطس الانف فذلك لايتعلّق بإنسانيته فهو يظلّ إنساناً سواء أكان أفطس الأنف أو لم يكن. لكن القول بأن الانسان غير عاقل أو لا عقل له فذلك يدمر إنسانيته الاساسية أو طبيعته الجوهرية لأن العقل هو ماهية الانسان نفسها، ومن ثمّ فقولك «هذا الرجل عاقل» يساوي قولك «هذا الرجل رجل» أو «هذا الانسان إنسان» لابمعنى الهوية الفارغة بل بمعنى أنه يدلّ على تطابقه مع مثله الأعلى. ولكن في قولنا: «هذا الانسان إنسان» فإننا نقول إن هذا الانسان (الفرد هو إنسان) كلي. وعلى ذلك يجب أن نميز بين الموضوع والمحمول بوصفهما الفردي والكلي على التوالي؛ وهما إلى جانب هذا التميز متحدان إتحاداً مطلقاً ما دام «الإنسان» هو الذي يظهر في كل من الموضوع والمحمول. وعلى ذلك ففي حكم الفكرة الشاملة نجد أن المحمول هو دائماً حد يتضمن تطابقاً مع مثل أعلى عقلي ـ هذه الصورة هي (أو ليست هي) جميلة أو هذا الفعل هو (أوليس هو) خيراً، أو عادلاً، أو نبيلا.

٣٤٤ ـ ويظهر حكم الفكرة في أول صورة على أنه:

(أ) الحكم التقريري

ويقرر الحكم التقريري في بساطة، التطابق أو عدم التطابق مع المثل الأعلى: هذا السلوك خير، أو شر، أو صواب.. الخ.

(ب) الحكم الاحتمالي

٣٤٥ ـ كان الحكم التقرير يقرر فحسب أن الموضوع هو ما ينبغي أن يكون، أو ليس هو ما ينبغي أن يكون، لكنه لايعطينا مبرراً لهذا التقرير. هذه الصورة هي جميلة، ولكني لا أستطيع أن أقول لِمَ كانت جميلة، لأن ذلك مجرد رأي، ومن ثمّ تراه يواجه مباشرة بالتقرير المضاد: هذه الصورة قبيحة. ولهذا الحكم المضاد نفس الحق في أن يتقرر كالحكم الأول سواء بسواء لأن كلاً منهما، في الواقع، ليس له أدنى حق، ولكنهما معاً مجرد تقرير أو زعم، ولذلك فكل منهما موضع شك في أيهما هو الحكم الصحيح، ويعطينا ذلك الحكم الاحتمالي، مثل: هذه الصورة قد تكون جميلة (وقد لاتكون).

(ج) الحكم اليقيني

٣٤٦ ـ موضوع الحكم الاحتمالي هو حدوث أو عَرَضية Contingency،

فهو قد يتطابق وقد لايتطابق مع المثل الأعلى. ومن هنا يصبح واضحاً أنه يتطابق أو لا يتطابق فقط لأنه يشتمل في جوفه على سبب للتطابق أو اللاتطابق في طبيعة تكوينه ذاتها، ومن ثمّ فإننا نصل إلى قضايا مثل: هذا السلوك بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو صواب. وهذه الصورة بما أنهـا مزسـومـة علـى هذا النحو أو ذاك فهي جميلة. وهكذا يرتفع الموضوع الآن من الحدوث والعَرَضية إلى الضرورة. فالصورة لابدّ أن تكون جميلة لأنها رسمت على هذا النحو. أو بمعنى آخر:

جمال الصورة مؤسس أو قائم على طبيعة الصورة نفسها. فهذا الجمال يحمل في ذاته أساسه أو مبرره، وإذا كان الشيء يحمل في داخله مبرره كان ضرورياً. ومن هنا فإن مثل هذا الحكم هو الحكم اليقيني.

وهذا الحكم يقرر أن الفردي (هذه الصورة) يتحد في هوية واحدة مع الكلي (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئي (بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك). ولذلك فإن هذا الحكم يشتمل على العوامل الثلاثة للفكرة الشاملة التي هي متميزة، ومع ذلك مندمجة في هوية مطلقة. ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام أو الكامل، وهو حقيقة الحكم بصفة عامة.

القسم الرابع
القياس

الفصل الأول

القياس
Syllogism

٣٤٧ ـ يتحد الفردي الآن مع الكلي عن طريق الجزئي وبوساطة الجزئي. وهكذا يظهر الجزئي كحد أوسط يتوسّط الطرفين: الفردي والكلي. وهذا هو أول صور القياس. فكل قياس يتألف من ثلاثة حدود، وأوسع هذه الحدود مجالاً (أي من حيث الماصدقات) هو الكلي، وأصغر هذه الحدود موجود داخل الحد الأكبر وهذا هو الجزئي؛ أمّا الحد الذي لايزال حداً أصغر ويندرج تحت الجزئي، فهو الفردي. وعلى ذلك نجد في القياس الآتي:

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكهة خضراء اللون

إذنْ هذه الفاكهة محبوبة

إن الحد الأكبر «محبوب» هو الكلي، و«اللون الأخضر» هو الجزئي، و«هذه الفاكهة» هي الفردي. وعلى ذلك فإذا ما استخدمنا الرموز ف، ج، ك، لندل على التوالي على الفردي، الجزئي، الكلي لكانت صورة القياس كما يلي

ج ـ ك	p - u
ف ـ ج	s - p
ف ـ ك	s - u

والجزئي (ج) هو الحد الذي يتوسّط بين الفردي (ف) والكلي (ك) ويربط بينهما في النتيجة (ف ـ ك). وفي استطاعتنا أن نعبر عن نفس هذا القياس في صيغة أكثر اختصاراً وهي الصيغة التي ذكرها هيجل وهي: ف ـ ج ـ ك (S-P-U).

٣٤٨ ـ لقد كان لدينا في مقولة الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة العوامل الثلاثة: الفردية، والجزئية، والكلية في اتحاد مبدئي غير متميز. وفي الحكم فضّت الفكرة الشاملة عواملها في تنوع واختلاف. أمّا في القياس فإننا نجد أن

لحظة التباين والاختلاف موجودة حيث أن عوامل الفكرة الشاملة تظهر كأطرف بينما يوجد اتحادها في الحد الأوسط، ومن ثم كان القياس هو مركّب الفكرة الشاملة والحكم.

٣٤٩ ـ يُعرّف الحكم، نظراً لتركيزه على الاختلاف والتباين، بأنه نتاج **الفهم**. أمّا القياس فهو بوصفه معبراً عن اتحاد الأطراف أو بعبارة أخرى، عن هوية الأضداد، فهو الصورة الخاصة **بالعقل**. ولكن ينبغي ألا يُنظر إليه على أنه مجرد صورة ذاتية من صور الفكر. فهو ، كالحكم، موضوعي أيضـاً. لأن كل شيء في الدنيا عبارة عن قياس. أو بعبارة أكثر دقة لما كان القياس صورة للعقل فإن كل شيء عقل، وبالتالي فكل **شيء موجود بالفعل** actual هو قياس. ومن ثمّ فالقياس، شأنه شأن غيره من المقولات، تعريف للمطلق. فالمطلق أو الله عبارة عن قياس. فإذا ما نُظِر إلى الله على أنه الكلي المجرّد لكان هو الفكرة المنطقية. ولكن الله ليس فقط هذا الكلي المجرد الفارغ. إن هذا الكلي يخرج من ذاته إلى الجزئية التي هي الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد في الفردية العينية وهي **الروح**. وبالمثل فإن هذه الموجودات الفعلية كاللامتناهي، وغير المشروط، وما فوق الحس، والحرية والحق، والواجب. . . هي أقيسة لأنها تظلّ كليات مجردة فارغة، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية بوصفها تلك الحرية أو **ذلك** الواجب أو **ذلك** الحق. . . إلخ.

٣٥٠ ـ صور القياس هي (١) القياس الكيفي (٢) قياس الانعكاس (٣) قياس الضرورة. وبما أن هذه الأسماء تشير إلى تطور القياس فهي توازي بصفة عامة تطور الحكم.

التقسيم الفرعي الأول: القياس الكيفي .Qualitative Syl

٣٥١ ـ يظهر القياس أولاً على أنه مباشر. فعلى الرغم من أنه يقرر هوية حدوده عن طريق توسّط الحد الأوسط، فإن هذه الهوية في الواقع وهمية، إذْ تظلّ الحدود محايدة وغير مرتبطة[1]. ومثل هذا القياس هو القياس الكيفي.

٣٥٢ ـ (أ) الشكل الأول: ف ـ ج ـ ك ـ (S. P. U)

أول صورة في صور القياس كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٣٤٧) يظهر تحت هذه الصورة: ف ـ ج ـ ك حيث يكون الجزئي فيها هو الحد الأوسط. وهذه الصورة

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة رقم ٣٢٩.

هي الشكل الأول حيث يتدرّج فيها الفردي تحت حد أوسع هو الجزئي، وهذا الجزئي يتدرّج بدوره تحت الكلي ويعطينا ذلك النتيجة القائلة بأن الفردي يندرج تحت الكلي، أو يعطينا الصورة الآتية بالرموز:

ج هي ك	P is u
ف هي ج	S is p
إذنْ ف هي ك	S is u

حيث يجد الفردي والكلي هويتهما في الجزئي، لأن الجزئي في علاقته بالكلي يكون هو الموضوع (أعني في المقدمة الكبرى) وهو من ثمّ فردي. والجزئي في علاقته بالفردي يكون محمولاً (أعني في المقدمة الصغرى) وهو من ثمّ كلي. وبما أنه الفردي والكلي فهو بالتالي اتحاد الأفراد أو وحدة الحدود.

لّما كان هذا القياس هو القياس المباشر فإننا نجد، تماماً كما هي الحال في الحكم الكيفي، أن حدوده محايدة وغير مرتبطة بالرغم من العلاقة التي يزعمها القياس (قارن فقط ٣٢٧ و٣٢٧). فالفردي هو شيء مفرد كهذه الوردة وذلك المنزل. والجزئي كيف منعزل يتصادف أن يلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله. والكلي بدوره كيف منعزل، كذلك يتصادف أن يلحق بالجزئي . ومن هنا نصل إلى قياس مثل:

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكهة خضراء اللون

إذنْ هذه الفاكهة محبوبة

وكون الفاكهة خضراء هو واقعة محض، فليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقي بين اللون والفاكهة. وكذلك كونها محبوبة هو مجرد واقعة محض فليس ثمة مبرر جوهري لذلك. وبالتالي فكل الحدود في حياد متبادل.

٣٥٣ ــ (ب) الشكل الثاني: ج ــ ف ــ ك

عيب الشكل الأول أنه يقرر علاقة بين حدود لاترتبط، ومن ثمّ فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الكيفيات الكثيرة المنعزلة للموضوع لكي تكون حداً أوسط. وكذلك مجرد مصادفة أن أختار كيفاً من الحد الأوسط يترتبط به المحمول. فعن طريق اختيار اخضرار الفاكهة كحد أوسط، وحب اللون الأخضر

كمحمول، أصل بذلك إلى نتيجة وهي أن الفاكهة محبوبة. ولكن عن طريق اختيار بعض الكيفيات الأخرى فقد أبرهن كذلك على أنها غير محبوبة كما هي الحال في القياس التالي:

الأشياء السامة غير محبوبة

هذه الفاكهة سامة

إذن هذه الفاكهة غير محبوبة

وهذه العملية كلها تخضع تماما للأهواء الفردية، فإذا كانت البهجة هي الطبيعة الجوهرية للون الأخضر، بدلاً من أن تكون مجرد خاصية عارضة له، لكانت الأشياء الخضراء بالتالي لابدّ أن تكون مبهجة في جميع الأحوال أو محبوبة في جميع الظروف. ولكان لابدّ أن يكون قياسنا صادقاً. لكن القياس على ما هو عليه الآن تتعرض فيه الصفة العارضة للبهجة للتدمير عن طريق أي صفة أخرى طارئة كصفة السموم مثلاً. وهكذا نجد أن الرابطة الحقيقية بين الحدود هي النقيضة هنا. ومن ثمّ كان الحد الأوسط، وهو اللون الأخضر أو السموم، أو أياً ما كان، مع أنه يدّل على أنه جزئي، فإنه في حقيقة الأمر يُعالج في هذا القياس على أنه صفة معزولة أو على أنه مباشرة مفردة أو فردي. ومن ثمّ فإن صيغة هذا القياس سوف يُعبّر عنها تعبيراً أفضل إذا سمحنا صراحة للحد الأوسط أن يكون ما هو عليه في الواقع أعني فردياً. وسوف يعطينا ذلك قياساً جديداً هو ج ــ ف ــ ك. وهذا هو الشكل الثاني.

تتضح هذه النتيجة نفسها من ملاحظة أخرى هي على النحو التالي: في الشكل الأول كانت النتيجة هي ف ــ ك وهي ليست ارتباطاً مباشراً بين ف و ك حيث يتوسطها ج. ولكن المقدمات وهي ف ــ ج، و ج ــ ك لايتوسطهما شيء ما، وإنما هما فقط مجرد ارتباطات مباشرة بهذه الحدود ومثل هذه العلاقات المباشرة لاتتفق مع طبيعة القياس لأن ماهية القياس هي أن عاملين من عوامل الفكرة الشاملة لابدّ أن يتوسطهما العامل الثالث، ومن هنا فلابدّ أن تكون المقدمة ج ــ ك متوسطة، وبما أن العامل الوحيد المناسب لذلك هو ف، فإن القياس سيكون ج ــ ف ــ ك وهو الشكل الثاني. والمقدمة الأخرى ف ــ ج لابدّ أن يتوسطها ك، ويعطينا ذلك قياساً جديداً هو ف ــ ك ــ ج وهو الشكل الثالث كما سنرى فيما بعد.

ونحن عادة نعبر عن ضرورة هذا التوسّط لمقدمات الشكل الأول بقولنا إن

مقدمات القياس نفسها تحتاج إلى برهان: فهي مثلاً قد تكون هي نفسها نتائج لأقيسة سابقة.

الحد الأوسط الآن هو الفردي، وكل حد من الحدين الآخرين أكبر بالتالي من الحد الأوسط، وكل مقدمة سوف تقرر بالتالي أن الحد الأوسط يندرج تحت حد واحد من الحدين الآخرين، ومن ثم فسوف يكون الفردي موضوعاً في كلتا الحالتين على النحو التالي:

ف ــ ك

ف ــ ك

إذنْ ج ــ ك

ونجد الآن أن ذلك لم يغير إلاّ في ترتيب الحدود، وليس في طابعها بوصفها أعراضاً مباشرة. فهذا الفردي سوف يكون، كما سبق، شيء فرد، وسيكون الحدان الآخران صفتين عشوائيتين تصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل:

هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء

إذنْ اللون الأخضر محبوب

ومن الملاحظ، فيما يتعلق بترتيب الحدود، أن هذا الشكل الثاني عند هيجل ليس هو الشكل الثاني في المنطق الصوري وإنما هو الشكل الثالث. والنتيجة ج هي ك تشير إلى القاعدة العامة للشكل الثالث في كتب المنطق ما دام موضوعها هو الجزئي. أعني القاعدة التي تقول إن النتيجة في هذا الشكل لابدّ أن تكون جزئية.

ونتيجة هذا الشكل هي المقدمة الكبرى في الشكل الأول وهي «اللون الأخضر محبوب» أو ج هي ك. وهكذا يعالج هذا الشكل نقص الشكل السابق وهو أن العلاقة ج ــ ك لم تكن متوسطة.

ج ــ الشكل الثالث ف ــ ك ــ ج

٣٥٤ ــ للشكل الثاني نتيجة متوسطة هي ج ــ ك ومقدمته الكبرى ف ــ ك متوسطة كذلك، لأن ف ــ ك هي ما برهنا عليه في الشكل الأول عن طريق توسط ج. ولكن مقدمته الصغرى ف ــ ج لاتزال غير متوسطة، يمكن أن تكون متوسطة عن طريق ك وحدها. وهذا يعطينا الشكل الثالث: ف ــ ك ــ ج.

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة إذا ما وضعنا في إعتبارنا المضمون بدلاً من الشكل. لقد كان الشكل الثاني يسير نحو نتيجته هكذا: بما أننا نجد أن صفتين كاللون الأخضر ومحبوب توجدان معاً في موضوع واحد، مثل الفاكهة، فإنهما بالتالي يوجدان الواحدة في الأخرى أعني أن كلاً منهما يمكن أن توجد في الأخرى. وعلى ذلك يُنظر إلى الحد الأوسط على أنه ما هو مشترك بين الحدين فحسب. فهو ليس هذه الفاكهة في عينيتها الكاملة أعني في صفاتها الأخرى المتعددة التي تراها أمامها، وإنما هو مجرد تجريد يسقط من اعتباره الصفات المتعددة الأخرى بحيث لايكون سوى مكان مجرد تلتقي فيه الحدود. ولّما كان يمثل هذا التجريد، أو هذا العنصر المشترك فحسب، فإنه بالتالي ليس فرداً حقيقياً على الإطلاق وإنما هو كلي مجرد. ومن هنا فإن القياس: ج ــ ف ــ ك يدل على أن الحد الأوسط في هذا القياس فردي: ولكن هذا الفردي هو كلي في الحقيقة، وهذه النتيجة سوف يعبر عنها صراحة وضع الكلي كحد أوسط ويعطينا ذلك الشكل الثالث وهو: ف ــ ك ــ ج.

وهكذا نصل إلى القياس الآتي:

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء اللون

وهو قياس يُعتبر، إذا نُظِر إلى ترتيب حدوده، قياساً من الشكل الثاني في المنطق الصوري. والقياس السابق غير سليم لأن إحدى المقدمتين في هذا الشكل مع النتيجة لابدّ أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الأوسط غير المستغرق، وهذه الواقعة تعرض صراحة النقص الموجود في القياس الكيفي ككل. فهذا القياس لا يمكن أن يكون سليمًا إلاّ إذا استطعنا أن نقول، لا إن اللون الأخضر محبوب فحسب، بل أن نقول إن اللون الأخضر هو الشيء الوحيد المحبوب، أعني أن كل ما هو محبوب أخضر. وليس في استطاعتنا أن نقول ذلك، لأن اللون الأخضر والحب ليس بينهما رابطة ضرورية، أعني أن مرجع ذلك إلى الطابع المباشر للقياس الكيفي ككل، فليس هذا الشكل هو وحده الذي توجد فيه هذه النقيصة بل يُعاب على جميع الاشكال هذا النقص الذي لابدّ أن يُعالج في مرحلة متأخرة من مراحل القياس.

ج ــ القياس الرياضي ك ــ ك ــ ك

٣٥٥ ــ ظهر كل من الفردي والجزئي والكلي بدوره كحد أوسط، وكانت النتيجة في كل شكل هي إحدى المقدمتين في الأشكال الأخرى. وعلى ذلك فكل شكل يفترض الشكلين الآخرين. ويمكن أن يُنظر إلى ذلك على أنه إصلاح للنقص الذي كان موجوداً في القياس الكيفي الذي كانت مقدماته غير متوسطة رغم أن نتيجته متوسطة: لكن العيب الرئيسي في هذا اللون من ألوان القياس يبقى كما هو، فليس يهم على الإطلاق أي الحدود هو الذي يوضع كحد أوسط، لأن نفس هذا العيب سوف يظهر في جميع الحالات وهو: عدم الإرتباط الكامل بين الحدود. والعوامل الثلاثة من هذه الزاوية واحدة فهي كلها متحدة ما دام كل عامل يمكن أن يحلّ محل الآخر. ويؤدّي بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه السوية الخالصة بين الحدود الثلاثة، وقد عُبر عنها تعبيراً تاماً على أنها تساوٍ رياضي فحسب. ولّما كان من غير المهم أي الحدود هو الحد الأوسط وأيها الحدان الآخران، فإننا نستطيع أن نحذف منها إختلافاتها الكيفية تماماً وننظر إليها على أنها ثلاث فيشات Counters(*) يمكن لأي منها أن تحلّ محل الأخرى بلا أدنى تأثير، كما نفعل حين ننظر إلى الفيشات الفعلية فنجردها من خصائصها الكيفية كأن تكون الواحدة حمراء والثانية خضراء والثالثة زرقاء وننظر إليها جميعا على انها فيشات بسيطة متحدة في هوية واحدة.

وحين نسقط الإختلافات الكيفية كلها على هذا النحو فإننا نصل الى التساوي الرياضي.

أ = ب	A = B
ب = ج	B = C
إذنْ أ = ج	A = C

أو كما يقال عادة الشيئان المساويان لثالث متساويان، وقد عبّر هيجل عن هذه العلاقة بالصيغة الآتية: ك ــ ك ــ ك وأطلق عليها اسم القياس الرياضي.

وعلى الرغم من أن هيجل قد درس هذا القياس تحت عنوان القياس الكيفي إلا أنه لايتناسب مع هذا العنوان؛ ولهذا نجد هيجل نفسه في مكان آخر يطلق عليه اسم القياس الكمي. ولقد أشار إليه كذلك على أنه الشكل الرابع. ولكنه

(*) عملة رمزية متعددة الألوان تُستخدم في لعب القمار (المترجم).

لاصلة له بالشكل الرابع في المنطق الصوري الذي لم يظهر عند أرسطو نفسه، على نحو ما نعرف، وإنما جاء كإضافة متأخرة من أحد تلاميذه. ولقد أنكر هيجل متأثراً في ذلك بكانط، الشكل الرابع المألوف من القياس واعتبره عقيمًا مجدباً بغير معنى لأنه ليس إلّا عكسا للشكل الأول.

التقسيم الفرعي الثاني : قياس الإنعكاس

٣٥٦ ــ يمكن أن نعتبر القياس الرياضي، نظراً لأنه يعوزه المضمون الفكري، نهاية سالبة انتهى إليها تطور الجدل في القياس الكيفي، لكن هناك نتيجة إيجابية هي أن الحدود كانت في القياس الكيفي منفصلة غير مترابطة يطرد بعضها بعضاً، لأنها كلها مجردة سواء في ذلك الفردية أو الجزئية أو الكلية ولقد غيرت هذه الحدود أماكنها، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالي (الجزئي والفردي والكلي) وفشلت كلها في تأدية هذه الوظيفة: أعني في أن تكون حداً أوسط يوحد بين الآخرين. ومن هنا بقيت الأطراف في سوية الواحد مع الآخر. والنتيجة الإيجابية هنا هي أن نسعى إلى أن يكون الحد الأوسط وحده عينية وليس مجرد تجـريد أجوف.

ولما كانت الحدود هي في البداية الفردي والكلي فيكون الجزئي هو الحد الأوسط الذي يجمع بداخله الحدين الآخرين. وهذا هو قياس الانعكاس حيث لاتكون عوامل الفكرة مجردة بل يتوسط بعضها بعضاً. وأول صورة من صوره هي:

(أ) قياس الكل Syll. of Allness

٣٥٧ ــ سيكون الحد الأوسط في قياس الكل Allness هو الجزئي، الذي يتألف من شمول الأفراد جميعاً. سيكون حداً مثل: كل إنسان، لأن كل فرد جزئي من أفراد البشر يشير إليه هذا الحد. ولما كان كل الأفراد فهو بالتالي كلي ونحن نجد في مثل هذا القياس الآتي:

كل إنسان فان
سقراط إنسان
―――――――
سقراط فان

إن الحد الأوسط (إنسان) يندرج تحت كلي أعلى وهو (فان) ومن ثم فهو جزئي. ومن هنا كانت صيغة هذا القياس الرمزية هي نفسها صيغة القياس من الشكل الأول: ف ــ ج ــ ك. والملاحظ أن هذا القياس يعالج ما كان في القياس

الكيفي من أوجه نقص، فلقد كان الحد الأوسط في ذلك القياس مجرد تجريد أو صفة معينة لشيء عيني له عدد لاحصر له من الصفات الأخرى ويمكن لأي منها أن تكون حداً أوسط وتؤدّي إلى نتائج متناقضة تماما. فالفاكهة محبوبة لأنها خضراء ومكروهة لأنها سامة. ولكن الحد الأوسط هنا ليس صفة مثل هذه الصفات المعينة وإنما هو جملة من الأشياء العينيــة مثل «كل إنسان»، «كل شيء أخضر». . الـخ، ومن ثمّ أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط الموضوع بالكلي الذي يوجد في كل موضوعات هذا النوع، دون أن تظهر أية متناقضات. فمن الصواب تاماً أن نقول إن اللون الأخضر محبوب. ولكن اللون الأخضر هو مجرد صفة مجردة. أمّا الآن فإننا نقول، عوضاً عن التجريد السابق، «كل شيء أخضر محبوب». . وسوف يرد إلى ذهننا في الحال فكرة عن الفاكهة المسمومة والثعابين الخضــراء. . إلخ. وسرعان ما نتحقق من كذب هذه المقدمة. وهكذا نفلت من المتناقضات لنقع فيها من جديد: وهذا بالضبط ما يحدث في قياس الكل الذي يصلح ما في القياس السابق من نقص(١).

(ب) قياس الاستقراء **Syll. of Induction**

٣٥٨ ــ لكن قياس الكل يشتمل على عيب خاص به، فلما كانت مقدمته

---

(١) يرى دكتور مكتجارت في كتابه: «شرح على منطق هيجل فقرة ٢١٥» أن النقص المزعوم في القياس الكيفي، وهو الذي يؤدّي ألى تطبيق محمولات متناقضة على موضوع حد واحد، ليس نقصاً على الإطلاق. لأن ما نعنيه في الحقيقة بقولنا «اللون الأخضر محبوب» هو أن «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهي طبعا مقدمة كاذبة. بيد أن القياس الذي يـذكره دكتـور مكتجارت بهذه الصورة ليس قياساً كيفياً علــى الإطلاق وإنما هو قياس انعكاس، أمّا القول بأن القياس أول ما وضع في هذه الصورة خلا من النقص فهذا بالضبط ما يقوله هيجل. ولكن القياس الكيفي، على نحو ما ذكره هيجل، يتضمن، يقيناً، هذا النقص الذي اتهمه به ويقول دكتور مكتجارت: إن النتيجة، وهي أن الفاكهة محبوبة تحتاج إلى هذه المقدمة وهي: «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهذا بـالضبط ما يقوله هيجل أيضاً، ولأنه لم يحصل على المقدمة التي يحتاج إليها فهو، لهذا السبب، معيب، ولأن قياس الكل يزودنا بالمقدمة المطلوبة فهو لهذا السبب يعالج العيب.

ويبدو أن دكتور مكتجارت قد أخطأ في افتراضه أن الشكل الأول في القياس الكيفي يقابل من كل وجه، الشكل الأول في المنطق الصوري، غير أن المقابلة الفعلية محصورة تماماً في نطاق ترتيب الحدود. لكن قياس الكل هو بالأحرى الذي يقابل فعلاً الشكل الأول في المنطق الصوري كما هو واضح من الأمثلة التي سقناها في هذا القسم، إذ يتضح منها أنه قياس «بربارا» **Barbara**.

الكبرى تزعم كما يقول محمولها أنها تشمل كل الأفراد، فهي بذلك تصادر على المطلوب، وتدّعي صحة النتيجة قبل البرهنة عليها. فقولك إن كل إنسان فانٍ، يفترض أن سقراط فانٍ، لأنه ما لم يكن سقراط فانياً لما صحّ أن: «كل إنسان فانٍ». والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن أحصي الناس فرداً فرداً لأبينّ أن كلاً منهم فانٍ. فعلينا أن نبين أن زيداً فانٍ، وأن عمراً فانٍ، وأن خالداً فانٍ وأن محمداً فانٍ.. الخ، وهكذا في بقية الجنس البشري. وحين ننتهي من إتمام هذه العملية نستطيع عندئذٍ أن نقرر أن كل إنسان فانٍ: وهذا هو الإستقراء. وإذا ما وضعناه في صورة قياس كان على النحو التالي: ج ــ ف ــ ك وهو الشكل الثاني، وبتعبير أكثر دقة يكون على النحو التالي:

ف

ف

ج ــ ف ــ ك

ف

ف

إلى ما لانهاية

وتمثل ف هنا الإنسان الفرد، و ج هي بالطبع النوع البشري (الجزئي)، بينما تمثل ك الكلي الأعلى وهو فانٍ. وستكون المقدمتان كما يلي:

ف

ج ــ ف (١)

ف

ف

ف

... الخ

وهي تعني أن كل الناس هم: زيد، وعمرو، وخالد، ومحمد ... الخ.

ف

ف ــ ك

ف

ف

وهي تعني أن زيداً فانٍ، وعمراً فانٍ، وخالداً فانٍ... الخ. وسوف تكون

النتيجة هي:

ك أو كل إنسان فانٍ.

ومن الملاحظ ان الفردي هنا هو الحد الأوسط، وأننا نجد أنه في حين أن قياس الكل كان قياساً من الشكل الأول: ف ــ ج ــ ك فإن قياس الاستقراء هو قياس من الشكل الثاني: ج ــ ف ــ ك إلاّ أن هذا الفردي ليس هو الفردي المجرد الخاص بالشكل الثاني من القياس الكيفي. فعلى الرغم من أنه فردي فإنه كلي في الوقت نفسه لأنه يشتمل على كل الأفراد.

(ح) قياس المماثلة **Syll. of Analogy**

٣٥٩ ــ قياس الاستقراء يعالج ما في قياس الكل من نقص إلاّ أنه يظهر نقصاً جديداً خاصاً به، إذْ من الواضح أنه يحتاج إلى إحصاء كامل لجميع الأفراد إلى ما لانهاية وهذا مستحيل. ومن ثَمّ فهو يفترض، بعد ملاحظة جميع الناس الذين نعرفهم بقدر ما نستطيع ونعرف أنهم ماتوا، أنه لايمكن أن يكون هناك استثناء في هذه السلسلة غير التامة يناقض خبرتنا بموت مَنْ نعرف. لكن لايمكن أن تكون تلك هي الحال إلاّ في حالة واحدة هي إذا ما افترضنا أن صفة الفناء ليست صفة عارضة للجنس البشري ولكنها صفة ضرورية وجانب أساسي من طبيعته، وأن فكرة الفناء متضمنة في الفكرة الشاملة للبشرية ذاتها. أعني أن علينا أن نؤمن ليس فقط أن الناس الذين لاحظناهم كأمر واقع فانون فحسب، وإنما أن الإنسان فانٍ لأنه إنسان، وذلك يعطينا قياس المماثلة:

الأرض بها بشر

القمر ارض

القمر به بشر

وهذا الاستدلال يقوم على افتراض أن الأرض بها بشر لا بسبب أي علّة عارضة بل لأنها أرض، ومنه ينتج أن أي أرض أخرى، كالقمر مثلاً، لابدّ أن يكون بها بشر. وهذا المثل الجزئي للمماثلة هو مثل تافه لدرجة أنه يمكن دحضه بسهولة. فكون الأرض بها بشر لايعتمد على أنها أرض وإنما يعتمد على الجو وعلى عوامل أخرى لا توجد في القمر ولكن المبدأ صحيح. ويمكن أن نسوق مثالاً أفضل على النحو التالي:

أنا، ذلك الشخص الذي يتكلم ويعمل، شخص واعٍ

إذنْ قيصر شخص واعٍ

ولقد كان قياس الاستقراء يتخد صورة: ج ــ ف ــ ك. ونحن نجد أن الحد الأوسط في قياس المماثلة لايزال هو الفردي مثل الأرض. ولكنه الآن الفردي الذي يؤخذ في طبيعته الكلية، فليست الأرض آهلة بالناس لأنها هي هذه الأرض المفردة فحسب، وإنما بوصفها أرضاً، أعني عضواً في فئة من طبيعتها أن تكون آهلة بالسكان. وما دام للفـردي هنا معنى كلياً فإن الحد الأوسط يمكن أن يوضع صراحة كما هو في طبيعته الجوهرية، أعني على أنه كليه ومن ثمّ كان شكلِ هذا القياس هو: ف ــ ك ــ ج، وهو الشكل الثالث، ومع ذلك فهو لم يعد كلياً مجرداً كما كان في القياس الكيفي، وإنما هو الآن، على العكس عيني كما أنه فردي سواء بسواء.

ولقد كان الحد الأوسط في الأنواع الثلاثة من قياس الإنعكاس، كما كان في القياس الكيفي، الجزئي ثم الكلي على التوالي.

التقسيم الفرعي الثالث : قياس الضرورة

٣٦٠ ــ في قياس المماثلة نقص مشابه للنقص الذي وجدناه في قياس الكل. فنتيجة هذا القياس هي ف ــ ج مثل القمر آهل بالناس. ولكن مقدمته الكبرى هي أيضاً ف ــ (مثل الأرض بها بشر). صحيح أن الفردي الذي هو الحد الأوسط وموضوع المقدمة الكبرى (وهو الأرض في هذا المثال) يؤخذ في طبيعته الكلية ولهذا السبب نعتبره ك، لكن يؤكّد قول آخر أنه فردي كذلك وفي هذه الحالة فقد يُقال إن المقدمة تفترض صحة النتيجة ما دامت النتيجة هي ف ــ ج، والمقدمة هي ف ــ ج ايضاً. فإذا أردنا أن نضع هذا الحد صراحة في كليته وقلنا «كل أرض آهلة بالسكان» فإن القياس سيكون في هذه الحالة من نوع قيـاس الكل، وهو كما سبق أن رأينا يفترض نتيجته. وقياس المماثلة يتخذ شكل ف ــ ك ــ ج. ولكن النقص الذي نشير إليه، يعني أن الحد الأوسط رغم أنه قد وضع على أنه كلي فأنه يصبح فردياً باستمرار ولايمكن علاج هذا النقص إلّا بقياس يتخذ شكل ف ــ ك ــ ج، بحيث يكون الحد الأوسط فيه كلياً من كل وجه. ولقد سبق أن رأينا في قياس المماثلة أن الحد الأوسط بوصفه حداً كلياً يرتبط ضرورة بالحدين الآخرين. والقول بأن هذا القياس يعتمد في المثال الذي اخترناه على أن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب عارض بل لأنها أرض، فهي بالضرورة لابدّ أن تكون آهلة بالسكان، ومن ثمّ ففكرة آهلة بالسكان متضمنة في فكرة الأرض، وهي

جانب من طبيعتها الخاصة. وعلى ذلك فالقياس الجديد ف ـ ك ـ ج سيكون فيه الحد الأوسط كلياً من جميع الوجوه بحيث يرتبط به الحدان الآخران ارتباطاً ضرورياً بوصفهما جانباً من طبيعته الخاصة وليس بوصفهما مجرد واقعة عارضة وعلى ذلك فهذا الكلي هو في الحقيقة أساس الحدين الآخرين بل هو وجودهما، وباختصار سيكون جنساً Genus وهذا هو قياس الضرورة.

(أ) القياس الحملي

٣٦١ ـ أول وجه للقياس الحملي سيكون مباشراً. فعلى الرغم من أن الحدود ترتبط بالحد الأوسط ارتباطاً ضروريا، فلا يزال هناك مع ذلك عنصر من عناصر المباشرة في هذه العلاقة، أعني أنه لايزال هناك عنصر من عناصر الصدفة والحدوث[1]. فسوف يكون أحد هذه الحدود، وهو الحد المباشر، موضوعاً فردياً عينياً على نحو ما حدث من قبل. فإذا كان الحد الأوسط هو جنس الإنسان، فإن هذا الحد سيكون فرداً مثل سقراط. والحادث أو العارض هنا هو أنه ليس ثمة سبب يجعلني أركّز على سقراط أكثر مما أركزّ على أي فرد آخر من أفراد الجنس البشري. أمّا الضروري فهو أن جنس الإنسان هو أساس الفرد (سقراط) إذْ بدونه لايكون على ما هو عليه، فكونه إنساناً هو الطبيعة الضرورية لسقراط التي تحدد وجوده كله لأنه سيكون شيئاً مختلفا لو أننا أدرجناه في كلي آخر غير جنسه الضروري، أعني لو أننا أدرجناه تحت الموجودات «فطس الأنوف» مثلا، لأنه يمكن أن يكون عاقلاً، وشجاعاً، وطيبا، وحرا دون أن يكون أفطس الأنف، لكنه لايمكن أن يكون له أياً من هذه الصفات من دون أن يكون إنساناً . وسوف يكون الحد الآخر خاصة تلحق ضرورة بفكرة الإنسان. مثل عاقل حر، مسؤول أخلاقياً، يمكن أن يكون له دين، وأن يكون له فن. والرابطة الضرورية هنا واضحة. والحدوث بدوره يكمن في أنه ليس ثمة سبب يجعلنا نختار هذه الخاصة دون غيرها من الخصائص الضرورية للإنسان، وهذا السير يسلّمنا إلى القياس الحملي مثل:

الإنسان عاقل
سقراط إنسان

إذنْ سقراط عاقل

(١) انظر فقرة [٢٢٩] من هذا الكتاب.

والطبيعية العامة لقياس الضرورة هي ف ــ ك ــ ج. أمّا الحد الأوسط في القياس السابق وهو إنسان فهو كلي النوع المطلوب. أمّا في القياس الحملي فإن هذا الكلي يندرج تحت كلي أوسع وهو في هذه الحالة عاقل. ومن ثمّ فهو من حيث علاقته بالكلي الآخر يصبح جزئياً. وعلى ذلك فستكون الصفة الخاصة بالقياس الحملي هي: ف ــ ج ــ ك، وهو الشكل الأول.

(ب) القياس الشرطي المتصل

٣٦٢ ــ النتيجة الحقيقية للقياس الحملي هي أن الربط بين الحدين يعتمد على الحد الأوسط مثل «سقراط عاقل»، لسبب واحد هو أنه إنسان. وما دامت العقلانية هي صفة الإنسان الخاصة التي تميزه عن الحيوانات المفترسة والدواب وإذا كان سقراط إنساناً فهو لهذا السبب وحده عاقل، وهذا ما يُعبّر عنه صراحة في القياس الشرطي المتصل الآتي:

إذا كان سقراط إنسانا فهو عاقل
سقراط إنسان

إذنْ سقراط عاقل

وهنا نجد أن الحد الأوسط ليس هو جنس الإنسان، وإنما هو القول بأنه إنسان. وهذا ما نراه صراحة لو عبرنا عنه في قياس من هذه الصورة السمجة:

معنى أن تكون إنساناً هو أن تكون عاقلا
وجود سقراط هو وجود إنسان

إذنْ . . . . . الخ

ولأن الحد الأوسط عبارة عن واقعة Fact فهو لذلك مباشرة. ولّما كان المباشر يمكن أن يُعتبر فرداً، فإن شكل هذا القياس سيكون لهذا السبب على النحو التالي: ج ــ ف ــ ك وهو الشكل الثاني.

(ج) القياس الشرطي المنفصل

٣٦٣ ــ يقرر القياس الشرطي المتصل أن الفرد والنوع شيء واحد كالجنس. فكون الموجود إنساناً وكونه عاقلاً شيء واحد. أو بعبارة أخرى وجود سقراط نفسه هو كونه عاقلا. لكننا حين نقرر ذلك على هذا النحو فإن ما يتضمنه

القياس الشرطي المتصل يظهر واضحاً، فلا شك أن الجنس هو نفسه مثل النوع ولكنه يتحد اتحاداً كاملاً فقط مع جميع الأنواع معاً لا مع نوع واحد فقط. والأنواع بدورها تتحد مع كل الأفراد، ويعطينا ذلك القياس الشرطي المنفصل حيث نجد الحد الأوسط فيه هو الجنس ك مستغرقاً في أنواعه. والحدان الآخران هما النوع ج والفرد ف. وعلى ذلك تكون صيغة القياس على النحو التالي:

ف ــ ك ــ ج. وهو الشكل الثالث. وإذا ضربنا لذلك مثلاً كان عاقل هو الجنس والإنسان هو النوع. فلابدّ أن نفترض من أجل هذا المثال أن هناك كائنات أخرى عاقلة إلى جانب الإنسان كالملائكة مثلاً، وعلى ذلك يكون قياسنا على النحو التالي:

الكائنات العاقلة إمّا بشر أو ملائكة
سقراط عاقل وهو ليس ملاكا

إذنْ سقراط بشر

أو أن يكون على النحو التالي:

الكائنات العاقلة إمّا بشر أو ملائكة
سقراط كائن عاقل وهو بشر

إذنْ سقراط ليس ملاكاً

الفصل الثاني

الموضوع أو الفكرة الشاملة الموضوعية

٣٦٤ ـ ظهرت عوامل الفكرة بادىء ذي بدء في الفكرة الشاملة بما هي كذلك في وحدة غير متمايزة، ولكنها انشطرت في الحكم، أظهر القياس توسطها وعودتها إلى الوحدة، ولقد اكتملت هذه العودة إلى الوحدة في القياس الشرطي المنفصل لأن الحد الأوسط لم يعد كلياً مجرداً أو جزئياً أو فردياً مجرداً ولكنه هؤلاء جميعاً، فهو المجموع العيني للفكرة؛ إنه الجنس أو الكلي الذي يضع نفسه صراحة على أنه في الوقت نفسه مجموع الأنواع أو الأجزاء ـ أ (جنس) وهو يشتمل على ب، ج، د (أنواع) وما دمنا قد ذكرنا ذلك أيضاً في صورة، الذي هو ب أو ج، أو د، وما دامت الأنواع التي ذكرناها عبارة عن وحدات متعاندة بالتبادل، فإنها من ثمّ، وفي الوقت نفسه، مجموع الأفراد. وعلى ذلك فهذا القياس يتضمن في حده الأوسط الانصهار المطلق لعوامل الفكرة الشاملة في وحدة واحدة فقد أصبح توسّط هذه العوامل عبارة عن مباشرة ومن ناحية أخرى فإننا نجد في القياس الآتي:

أ إمّا ان تكون ب أو ج أو د
ولكن أ هي ب

إذنْ أ ليست ج أو د

إن أ هي الموضوع في كل من المقدمتين والنتيجة فهي في المقدمة الكبرى الكلي أو الجنس، وهي متحدة مع مجموع أجزائها، وهي في المقدمة الصغرى الجزئي أو النوع، وفي النتيجة لأنها الفرد أ الذي يطرد ج، ود فهو فردي. وعلى ذلك فهذا القياس يعرض أ بوصفها مجموع الفكرة الشاملة.

وهكذا يذوب التوسّط الذي هو الطابع الجوهري للقياس ويحلّ محله وجود مباشر. ومن هنا كانت المباشرة تشكّل السمة الأساسية في الدائرة الجديدة وفضلاً

عن ذلك فإن عوامل الفكرة الشاملة، في دائرة الذاتية، كانت متوسطة. وهي لهذا السبب يعتمد الواحد منها على الآخر، فكل منها موجود عن طريق الآخر ولكن ما دام التوسّط قد تمّ إلغاؤه الآن فقد تم إلغاء الإعتماد كذلك. وهكذا نجد أمامنا وجوداً مباشراً مستقلا. وهذه هي مقولة الموضوع Object[1] فكل ما هو موجود (١) مباشر، ويوجد هناك في مواجهة الفكر، (٢) بوصفه وجوداً مستقلا وهذا ما يوصف بالموضوع. وهكذا ننتقل من الذاتية إلى الموضوعية.

٣٦٥ ـ يرى دكتور مكتجارت[2] أن الذاتية والموضوعية لاتُستخدمان هنا بمعنى الداخلي والخارجي، أي ما هو فكر وما ليس بفكر. فهو يعتقد أن الذاتية تعني: الحادث المتقلب الأطوار، في حين أن الموضوعية تعني الكلي والضروري. ودون أن ننكر أن هذه المعاني قد تكون لها دلالتها هنا، فإنني اعتقد أنها ليست أكثر المعاني أهمية، فدكتور مكتجارت[3] يرى أن الذاتي لايمكن أن يعني مجرد الجانب الداخلي فحسب: جانب الفكر أو جانب الأنا في مقابل اللاأنا، لأن هيجل يقرر صراحة أن مقولات الذات، مثلها مثل مقولات الحكم والقياس، لاتنطبق على الفكر وحده ولكنها تنطبق على كل شيء آخر: «فكل شيء قياس». لكن الرد على ما يقوله مكتجارت هو أن طبقاً لوجهة النظر التي وصلنا إليها في الفكرة الشاملة كل شيء فكر. والقسمان الأولان للفكرة الشاملة وأعني بهما: الفكرة الشاملة الذاتية والموضوع هما، كما لابدّ أن نتذكر، عبارة عن جانب واحد مجرد، أمّا الحقيقة العينية فلانصل إليها إلاّ في القسم الثالث فقط وهو: الفكرة Idea. فنحن في الفكرة الشاملة الذاتية نصل إلى وجهة النظر التي تقول: إن كل شيء فكر أو ذات، وفي القسم الحالي ننتقل إلى وجهة النظر المضادة، وهي أن كل شيء موضوع. أمّا في الفكرة فالحقيقة التي ستظهر فيها، على نحو ما سنرى، هي أن كل شيء هو في آنٍ معاً ذات وموضوع.

ينبغي ألاّ نفترض، بالطبع، أننا في انتقالنا من الذات إلى الموضوع قد تركنا الفكر خلفنا ولم نعد نتعامل مع أفكار أو مقولات، فليس لدينا هنا انتقال من الفكر الخالص إلى العالم المادي الخارجي بالمعنى الذي سيحدث في نهاية المنطق حيث ننتقل هناك إلى الطبيعة. فإننا لانزال في دائرة الفكرة المنطقية أو في دائرة الأفكار الخالصة، أو المقولات. والموضوعية، كما يقول هيجل، هي فكرة كالذاتية سواء

(١) أنظر فقرة (٢٣٩) من هذا الكتاب.
(٢) شرح على منطق هيجل فقرة رقم ٢٣٣.
(٣) نفس المرجع فقرة ١٨٤.

بسواء[1]. فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أعني: هو فكرة الموضوع.

قد يعترض معترض على ذلك فيقول إن الإنتقال إلى الموضوع يعني التخلّي عن وجهة النظر التي وصلنا إليها في الفكرة الشاملة وهي أن الكون لم يعد يُنظر إليه على أنه مجرد مجموعة من الأشياء وإنما على أنه فكر ولاشيء سوى الفكر، فالنظر إلى الكون على أنه موضوع وليس فكراً هو إذن ارتداد إلى وجهة نظر الوجود والماهية: إلى مقولات مثل الشيء وخواصه. لكن الموضوع ليس هو نفسه الشيء. إذْ يمكن للمرء أن يقول على العكس إن الشيء يمكن أن يوجد دون أن يرتبط بالذات كما هي الحال في افتراض المذهب المادي. أمّا كلمة الموضوع فهي نفسها تعني بالضرورة موضوع الفكر. ووجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هي أن العالم عبارة عن فكر. ولكن للفكر حدين: الذات والموضوع. فلكي تكتمل حقيقة القول بأن العالم فكر لابدّ أن نتصوره على أنه موضوع تماماً كما نتصوره على أنه ذات سواء بسواء. وهذه هي وجهة النظر التي وصلنا إليها: فقولك عن شيء ما إنه موضوع يعني أنه يوجد بالضرورة من أجل الذات وحدها وهذا يساوي قولك إنه فكرة وتلك هي وجهة نظر الفكرة الشاملة[2].

٣٦٦ ـ هذه الملاحظة قد تساعدنا في فهم الانتقال من القياس الشرطي المنفصل إلى الموضوع الذي يبدو بالتأكيد محيرا للغاية لأول وهلة: فافرضْ أننا في القياس الشرطي المنفصل حطمنا المباشرة فإننا قد نتساءل: لماذا ينبغي أن يُنظر إلى هذه المباشرة على أنها موضوع؟ لقد سبق أن رأينا في سياق المنطق أمثلة لاحصر لها

---

(١) قارن فيما سبق فقرة «الذرات هي أفكار».

(٢) هناك فقرة في المنطق الصغير (ترجمة ولاس رقم ١٩٢) قد يبدو لأول وهلة أنها تعارض هذا التفسير، يقول فيها هيجل: سوف يتضح بطريقة أكثر دقة أن الموضوع هو أيضاً موضوع بالنسبة لنا حين يضع نفسه في مقابل الذاتي. أمّا الآن... فهو ليس سوى موضوع مباشر فقط ولاشيء غير ذلك. تماماً كما أن الفكرة الشاملة لايمكن أن توصف بأنها ذاتية قبل التعارض التالي مع الموضوعية وهذه الفقرة لاتعني سوى أن الموضوع حين يظهر بادىء ذي بدء فإننا ننظر إليه باعتبارنا قد تركنا الذاتي خلفنا، ناظرين إلى الموضوع في تجرده الخالص من الذات. ومن المستحيل البقاء عند هذا الموقف التجريدي فالتعارض مع الذاتية يعود إلى تأكيد نفسه من جديد في الحال. والكلمات الأخيرة من الفقرة التي اقتبسناها لهيجل تعبر على ذلك بوضوح. فإذا لم يكن من الممكن أن نصف الفكرة الشاملة بأنها ذاتية إلّا حين تتعارض مع الموضوعية، فإنه لايمكننا أن نصف الموضوع بأنه موضوع إلى حين نقابل بينه وبين الذات. راجع أيضاً حاشية على الفقرة، رقم ٣٦٦ من هذا الكتاب.

لاندماج مرحلة التوسّط مع الظهور التالي للمباشرة. فلمَ لم ننظر لأي من هذه المراحل المباشرة على أنها موضوع؟ يبدو أننا هنا لم نستنبط شيئاً أكثر من فكرة المباشرة العادية وهي الفكرة التي سبق استنبطناهامن قبل أكثر من مرة فإذا كنا لم ننظر إلى المباشرة من قبل على أنها الموضوع فلمَ ننظر إليها الآن على أنها كذلك؟ ما الفرق بين هذه المباشرة الحالية وألوان المباشرة التي سبقت؟

وقد نجيب عن هذه التساؤلات بقولنا إن الفرق هو أننا الآن في مرحلة الفكرة الشاملة بصفة عامة، فقد وصلنا إلى دائرة الفكر، وهي دائرة لم نصل إليها من قبل، ومن ثمّ فهذه المباشرة هي مباشرة الفكر: إنها العنصر المباشر للفكر، وهذا العنصر هو عنصر الموضوعية. فنحن نذكر أن كانط قسم التجربة إلى ذلك الذي يأتي عن طريق نشاط الذات وما هو مُعطى من الخارج. إن ما يُعطى من الخارج هو على وجه الدقة العنصر المباشـر في الفكر ومصدره هو الموضوع وكل شيء، عدا ذلك، يأتي عن طريق وظائف الذات في الربط والتوسّط. ومن هنا كان العنصر المباشر في الفكر هو عنصر الموضوعية وكانت عملية التوسّط نشاطاً للذات. ولقد كانت الفكرة الشاملة للذات بمقولاتها: الفكرة الشاملة بما هي كذلك، والحكم، والقياس، هي بصفة عامة دائرة التوسّط، ولهذا حق وصفها بأنها الذات. والانتقال إلى المباشرة، من حيث أنه يتم هنا في دائرة الفكر والفكرة الشاملة، هو بالضرورة انتقال من لحظة الفكر المتوسّط (أو الذات) إلى اللحظة المباشرة للفكر وهي الموضوع[1].

---

(١) الإشارة إلى كانط هنا هي بالطبع للتوضيح فحسب فلا يصحّ أن تُتخذ مبرراً لثنائية كانط. والتوضيح على أية حال مفيد من جوانب أخرى فتفرقة كانط تنسب صورة المعرفة إلى الذات والمادة إلى الموضوع والوحدة الترابطية العليا هو الأنا الخالص، أو الذات نفسها: «الوحدة الترنسندنتالية للادراك». ويؤدّي بنا ذلك ــ على رغم أن كانط لم يستطع أن يفسّره ــ إلى أنه يميزها هي نفسها إلى اثنتي عشرة صورة من المقولات، وهي أيضا صورة مَلَكة الحكم. ولقد وحّد هيجل (فقرة ٣٢١) الفكرة الشاملة بما هي كذلك مع الأنا الخالص عند كانط. ولكن هيجل بخلاف كانط، كما رأينا، فسّر كيف تتميز الفكرة الشاملة بما هي كذلك أو الأنا عن الحكم وأكثر من ذلك عن القياس. وذلك كله يبين لنا أن هيجل تبنىّ وجة نظر كانط القائلة بأن الذات الخالصة تعني الجانب الصوري من المعرفة. والموضوع يعني الجانب المادي وهذه فقرة (في كتاب مكرن ص٢٨٣) يوحّد فيها هيجل صراحة بين العنصر الصوري في المعرفة وبين الذاتية. لكن في حين أن كانط نظر إلى الصورة والمادة على أنهما يأتيان من مصدرين مختلفين نجد أن هيجل يرى أن مادة المعرفة تظهر من صورتها وشرحه لهذه الفكرة هو الانتقال الذي نشرحه هنا من الذات إلى الموضوع، وهذه الملاحظة سوف توضح معنى ـ

٣٦٧ ـ الموضوع، شأنه شأن بقية المقولات يعطينا وصفاً للعالم وتعريفاً للمطلق في آن واحد. فأولاً: كل شيء موضوع. وذلك يعني أنه لايوجد شيء لايرتبط بالفكر أعني لايرتبط بالذات، أعني لايوجد شيء لايمكن معرفته على الإطلاق أو لايوجد شيء معزول تماماً عن الذات، كما هي الحال في فكرة الشيء في ذاته عند كانط. ثانياً: المطلق هو الموضوع، أو الله هو الموضوع المطلق. وحينما نأخذ هذه الفكرة بطريقة تجريدية على أنها تعني أن الله ليس هو الذات أيضاً فإنها تؤدّي إلى وجهة النظر التي ترى أن الله هو «قوة» مظلمة مناهضة وتضاد الذات، وتواجه الإنسان على أنها شيء غريب عن حياته الخاصة وعن ذاتيته، مجرد قوة خارجية لاتشترك معه في شيء، وهي من ثمّ يمكن أن نخشاها ولكن لايمكن أن نحبها، وهذه هي وجهة النظر التي أخذت بها الخرافات والرهبة الذليلة. وحين نصل إلى الحقيقة العليا وهي أن الله ليس موضوعاً فحسب ولكنه ذات أيضاً، فإننا في هذه الحالة نجد أن الله بوصفه ذاتا لم يعد مجرد قوة خارجية تقابلنا وإنما هو كذلك حقيقتنا الخاصة أو ذاتنا العميقة وسوف نرى أنه يسكن «في قلوبنا». وتلك هي وجهة نظر الديانة المسيحية.

٣٦٨ ـ الموضوع كما يظهر أمامنا أولاً هو الموضوع المجرد الذي يخلو من الذاتية: إنه مجرد مباشرة فارغة للأنا. والفكرة بوصفها مركب المثلث هي وحدة الذات والموضوع، وطريقة سير الموضوع داخل ذاته سوف تجعله بالتالي يعود بالتدريج إلى الذاتية. وطبقاً للمبادىء العامة للمنهج الهيجلي فإن الذات تخرج من ذاتها إلى ضدها أعني إلى الموضوع، ثم تعود إلى ذاتها في المركب. وهذا العود التدريجي للموضوع إلى الذاتية يمر بثلاث مراحل: (١) الآلية Mechanism (٢) الكيميائية Chemism (٣) الغائية Teleology، ومن الواضح أننا أخيراً نعود إلى الموضوع كما يسيطر عليه الفكر، والأغراض، والذاتية وهذا ما يشكّل الإنتقال إلى الفكرة Idea.

=الانتقال. وسوف تجعلنا لذلك نتخلّص من رأي دكتور مكتجارت الذي يذهب إلى أن الذاتي والموضوعي لايعنيان سوى الضروري والعَرَضي، ولايشيران إلى الجانب الداخلي والجانب الخارجي من المعرفة.

القسم الأول

الآلية Mechanism

٣٦٩ ـ الموضوع، كما نلتقي به بادىء ذي بدء، هو موضوع واحد، أو موضوع مفرد Single، أو هو المباشرة المفردة التي تنصهر فيها لحظات الفكرة الشاملة. غير أن هذه الوحدة تشمل، مع ذلك، العوامل المختلفة التي تظهر هي نفسها عن طريق اندماجها. وكل عامل من هذه العوامل ليس مجرد عامل فحسب، ولكنه هو نفسه الكل؛ لأن هذه هي النتيجة التي وصلنا إليها في القياس وهي أن كل عامل من عوامل الفكرة هو نفسه الفكرة كلها، هو نفسه مجموع كل العوامل، ولنفس هذا السبب نجد أن الموضوع يشطر نفسه في موضوعات متعددة، كل منها هو نفسه المجموع، وهو كل قائم بذاته، ومن ثمّ فكل منها موضوع، ومن هنا فإن ما نجده أمامنا هو عالم الموضوعات.

والآن فإننا نجد أن أول وجه من أوجه الموضوع سيكون هو الموضوع في مباشرته، وهذا يعني أن كل موضوع هو وجود قائم بذاته لايؤثر ولايتأثر بغيره على الإطلاق، ومن ثمّ فوجوده لايتأثر قط بوجود غيره من الموضوعات، وبالتالي فالعلاقات الوحيدة بينها ستكون علاقات خارجية خالصة، وهذه العلاقات لن تكون جزءاً حقيقيا من الموضوعات ذاتها، وإنما ستكون مجرد علاقات تلحق بها من خارج أو كما نقول عادة: ترتبط بها آلياً. وحين يُنظر الى الكون بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو أكداس من الموضوعات التي لاتؤثر ولا تتأثر ببعضها ولاترتبط بعلاقة داخلية وإنما تتجمع بعضها إلى بعض تجمعاً خارجياً فحسب فإننا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقولة **الآلية**[1].

٣٧٠ ـ والنقطة الجوهرية في هذه النظرة الآلية إلى الكون هي تخارجها Externality. فكل النظريات الآلية عن العالم ترتكز على هذه الفكرة، ومن ثم فإن ما نسميه بالنظرة الآلية عن الكيف التي عبّر عنها أولاً بطريقة غامضة الفيلسوف اليوناني امباذوقليدس Empedocles ثمّ طورها الفيلسوف ديمقريطس Democritus تنظر إلى الكيف على أنه يتأسس على الكم، أعني على تخارج الأجزاء بعضها بالنسبة للبعض الآخر. والفلاسفة الذريون من ناحية يفسّرون كل شيء على أساس تصادم الذرات وتصارعها. فالطبيعة الداخلية للذرة نفسها هي أنها لاتتأثر

---

(١) أنظر فقرة ٢٣٩ في هذا الكتاب.

قط بعلاقاتها الخارجية. ولقد قيل، من ناحية أخرى، أن معرفتنا آلية «حين لايكون للكلمات معنى بالنسبة لنا وإنما هي استمرار خارج الحواس، والتصور والفكر... والسلوك، والتقوى.. الخ هي آلية بنفس الطريقة حين يكون سلوك الإنسان قد حددته له القوانين الرسمية أو مرشد روحي وباختصار حين لاتعمل إرادته أو عقله الخاص في أفعاله التي تكون في هذه الحالة غريبة عنه»[1].

٣٧١ — للآلية بالطبع الحق في أن تكون مقولة، وهي بصفة خاصة مناسبة لتصف العلاقات القائمة بين كتل المادة الجامدة في العالم غير العضوي، على الرغم من أنها ليست سوى تعبير عن العلاقات المجردة للمادة فحسب، وهي العلاقات التي تخضع لقوانين الميكانيكا. أمّا في العالم العضوي، بل وفي عالم الروح فإن الآلية تلعب دوراً على الرغم من أنه قد يكون تافهاً، وقد تزداد تفاهته كلما ارتقينا في سلم الوجود. فالعمليات الآلية الخالصة، كما يشير هيجل، هامة في تطور نمو الذاكرة. لكن مقولة الآلية مقولة زائدة ولا حاجة لها وهي غير كافية تماماً للإدراك الشامل للعالم العضوي. ولقد انتعشت أنماط كثيرة من التفكير بفضل تطبيقها المقولة الآلية في غير مجالها. أي حيث لاتصلح اطلاقاً لمثل هذا التطبيق. وعلى ذلك فالقول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح يجعل العلاقة بين الإثنين آلية خالصة. ونفس هذه الملاحظة تنطبق على تقسيم الروح إلى «مَلَكات».

التقسيم الفرعي الأول : الآلية الصورية Formal Mechanism

٣٧٢ — الآلية الصورية هي في بساطة مقولة الآلية الخالصة المحض. فحين يُنظر إلى الكون على أنه مجموع من الموضوعات كل منها خارج عن الآخر، وكل منها بجانب الآخر، وكـل منها هـو ما هـو عليه في استقـلال عن جميع الموضوعات الأخرى، وترتبط ببعضها بعلاقات خارجية خالصة لاتؤثر في طبيعتها الداخلية بأية وسيلة، فإننا بذلك نصل إلى الآلية الصورية.

خذْ مثلاً الملاحظة التي ذكرناها فيما سبق عن الفكرة التي تقول إن الإنسان يتألف من جسد وروح، نجد أن هذا القول يعني أن كلًا من الجسد والروح موضوع مستقل عن الآخر، إذْ ليس بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية أية علاقة. أعني أنهما يرتبطان ارتباطاً آليا فحسب. وهو يعني كذلك أن هذا الموضوع المستقل، الروح، هي ما هي عليه وسوف تكون هي هي، بمعزل عن الجسد تماماً. وعلى ذلك فسواء ارتبطت بالجسد بعلاقة أو لم ترتبط، فإن ذلك لايؤثـر في طبيعتها

---

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٩٥.

الداخلية الجوهرية، فهي في كلتا الحالتين، وهي ما هي عليه من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها، والجسد كذلك يُنظر إليه على أنه موضوع مستقل لايؤثر ولايتأثر بعلاقته بالروح.

ومن ثمّ فإن الأفكار الرئيسية في الآلية الخالصة هي:

١ ــ إن العلاقات بين الموضوعات هي علاقات خارجية تماماً.

٢ ــ إن لكل موضوع طبيعته الخالصة تماماً، وهي طبيعة تبقى هي هي لاتؤثر فيها علاقة الموضوع بالموضوعات الأخرى.

التقسيم الفرعي الثاني : الآلية مع الألفة

Mechanism with affinity

٣٧٣ ــ الآلية الصورية تحطّم نفسها وتدحض ذاتها لأنه من المستحيل عليها أن تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وعلاقاته الخارجية. ولايهم ما هي العلاقات الخارجية التي يفترض الموضوع أن تبقى في ذاتها، لاتتأثر، ولاتتغير، ولا تتحرك، ولاتنشط وهو بذلك نهب للقوى الخارجية. إنه يسمح لنفسه، من الناحية السلبية، أن يتعين من الخارج تعيناً تاماً ولايكون له، هو نفسه، دور قط في تغير موقفه. ولكن القول بأنه يظلّ متصلاً سالباً واقعاً تحت ضغط الموضوعات الأخرى، وأنه يسمح لنفسه بأن يتعين تعيناً تاماً عن طريق الغير ــ هذا القول يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى طبيعته الداخلية الخاصة، فتلك في الواقع هي طبيعته الداخلية الخاصة. ولما كان التعين الخارجي على هذا النحو يرجع إليه هو ذاته فإن هذا التعين الخارج لن يكون في الواقع، سوى تعين ذاتي. ومن ثمّ فإن الموضوع يشكّل مركزاً يعين نفسه عن طريق تحديده للموضوعات الأخرى التي تعينه. ومن ثمّ فإن الموضوع لايرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فحسب، وليست طبيعته الداخلية في حياد مع هذه الموضوعات، فهو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية. إنه يظهر ميلاً نحوها أو رابطة داخلية للاتحاد، أو لوناً من ألوان الألفة والميل نحوها. ومنن هنا أُطلِق على هذه المقولة اسم المقولة الآلية مع الألفة.

التقسيم الفرعي الثالث: الآلية المطلقة

Absolute Mechanism

٣٧٤ ــ الآلية المطلقة هي، ببساطة، التطور الكامل للمقولة الأخيرة. وليس الموضوع الجزئي، الذي سبق أن درسناه، هو وحده الذي يمثل مركزاً ذا

محور أو طبيعة داخلية ترتبط بالموضوعات الخارجية، وإنما هذه الموضوعات الخارجية هي كلها مراكز تشبه هذا المركز. ومن ثمّ فكل موضوع في الكون يمكن أن يُنظر إليه بدوره على أنه مثل لهذا المركز، وأن بقية المقولات هي كلها توابع له. فالكون بأسره هو نسق من أمثال هذه المراكز وتلك هي **الآلية المطلقة**. وهي لاتزال آلية لأن العلاقات بين الموضوعات ما تزال علاقات خارجية خالصة. ولكن هذه العلاقات الخارجية، كما سبق أن رأينا، ليست محايدة مع الطبيعة الداخلية للموضوعات، ويمكن أن يُنظر إلى الجاذبية على أنها مثل تجريبي لهذا النزوع المتبادل نحو البقاء في المركز.

القسم الثاني
الكيميائية Chemism

٣٧٥ ــ على الرغم من أن هيجل قد أطلق على المقولة الأخيرة إسم مقولة الآلية المطلقة، فمن الواضح أن التصور الخالص للآلية إنما يوجد على نحو أفضل، في مقولة الآلية الصورية؛ ومن هنا كان التقدم، بعد ذلك في القسم الأخير سيتضمن إنحرافاً تدريجياً عن الفكرة الخالصة للآلية ذلك لأن الآلية تعني بالضرورة: تخارجاً مطلقاً للعلاقات بين الموضوعات المستقلة بعضها عن بعض، وكل منها في حالة حياد بالنسبة للآخرى، وهذا الحياد، وذلك الاستقلال يؤدّيان إلى تدمير تدريجي لمقولة الآلية مع الألفة ومقولة الآلية المطلقة، فقد رأينا أن الطبيعة الداخلية للموضوعات، بغض النظر عن عدم تأثرها بعلاقاتها بالموضوعات الأخرى، تتغير تغيراً عميقا. وليس علينا سوى أن نطور هذا الجانب الجديد للموضوعات حتى نهايته المشروعة فنصل بذلك إلى مقولة الكيميائية.

فلم تعد الطبيعة الداخلية للموضوع في حالة حياد مع العلاقات الخارجية ولكنها تبدي ميلاً أو ألفة نحو الموضوعات الأخرى. إن كل موضوع في الآلية الخالصة هو ما هو عليه من ذاته الخاصة وفي إستقلال كامل عن الموضوعات الاخرى، لكن ها نحن أولا، نرى الآن أن هذه الطبيعة الداخلية للموضوع ليست على ما هي عليه إلّا بفضل الموضوع الآخر ومن خلاله، فوجوده هو وجود الموضوع الآخر وبالتالي فوجود الموضوعين يتحدان في هوية واحدة، ويندمجان في موضوع واحد يطلق عليه هيجل إسم الناتج المحايد وفي هذا الناتج المحايد تُدمج الطبائع الداخلية المنفصلة وتختفي، أعني تدمج وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة ــ وهذا التصور الجديد هو: الكيميائية.

ولما كان الناتج المحايد قد أصبح إتحاداً تتلاشى فيه عوامله، فإنه لايوجد فيه تمايز وإنما يكون قد عاد إلى المباشرة[1] ويظهر أن الناتج المحايد، لهذا السبب، قابل للتفكك، رغم أن برهان هيجل على ذلك ليس واضحاً في ذهني، كما أنه قابل للانشطار من جديد إلى الموضوعين الأصليين ثم يعود من جديد إلى الاندماج ثم الانقسام وهكذا إلى ما لانهاية.

ويرى هيجل أن الأمثلة على هذه المقولة ليست مستمدة فحسب من العمليات المعروفة جيداً عن الاتحاد الكيميائي للعناصر والذي اشتقت منه اسمها، ولكنها مستمدة كذلك من عمليات الارصاد والظواهر الجوية، والعلاقة الجنسية للنبات والحيوان، والعلاقات الروحية: علاقات الحب والصداقة. ولابدّ من الاعتراف بأن هذا القسم، قسم الكيميائية فيه الكثير من الخيال.

القسم الثالث

الغائية Teleology

٣٧٦ ـ سبق أن لاحظنا في الفقرة ٣٦٧ أن تطور الموضوعية لابدّ أن يؤدّي إلى العودة إلى الذاتية، فلابدّ أن نتذكر أن الموضوع هو النقيض في مثلث الفكرة الشاملة. ومن ثمّ فعلى الرغم من أنه هو نفسه الفكرة الشاملة، أو الفكر في صورة الآخر، فإنه آخر الفكر، وبالتالي فهو ليس الفكرة الشاملة، وليس الفكر؛ وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنه ليس ذاتية وإنما موضوعية. أو ربما قلنا إن الفكرة الشاملة، بانتقالها إلى الموضوعية، فإنها تغرق في هذه الموضوعية أو تضيع نفسها هناك. وكما أن الوجود تلاشي في العدم، فإن العدم هو لاوجود في حين أنه في الوقت ذاته وجود، فكذلك الموضوع بوصفه الفكرة الشاملة وقد تحوّلت إلى ضدها، أعني ليس الفكرة الشاملة في حين أنه في الوقت نفسه الفكرة الشاملة. فلا شك أن الفكرة الشاملة تختفي داخل الموضوع: في قلبه ومركزه. ولكن لّما كان الموضوع يكشف لنا عن نفسه على نحو مباشر فإن الفكرة الشاملة تضيع بداخله. واختفاء الفكرة الشاملة هذا يؤدّي هو نفسه إلى التخارج الذي هو الخاصية الرئيسية للآلية الصورية. غير أن الفكرة الشاملة تعني أساساً التداخل، أو هي على نحو أكثر دقة تعني وحدة الأضداد (قارن فقرة ٣١٠) إنها المقولة التي لاتُعدّ تميزاتها تميزات حقيقية في آن معاً إذْ تبدو العوالم المتميزة متحدة إتحاداً مطلقا، ومتميزة كذلك تميزاً مطلقاً. ولقد سبق أن رأينا في مقولة الآلية الصورية عكس هذه الصورة تماماً، أعني رأينا عالماً

---

(١) ولاس، المنطق فقرة (٢٠٢).

من الموضوعات المتميزة تميزاً مطلقاً دون أن يكون بينها هوية أو إتحاد. فكل موضوع هو ما هو، موضوع مفرد بذاته، وفي حياد كامل مع غيره من الموضوعات. ومن ثم فهو كثرة شديدة بغير اتحاد. ومن الواضح أن ذلك هو بالضبط ما يضاد الفكرة الشاملة. وإذا ما نظرنا إلى الفكرة الشاملة على نحو ما هي عليه في ذاتها an sich فإننا نجد أنها هي نفسها الذاتية. ويمكن أن نقول، من ناحية أخرى، إن السمة الأساسية للآلية هي انعدام الذاتية تماماً.

أمّا في مقولة «الآلية مع الألفة» و«الآلية المطلقة» فتعدل الحيادية المطلقة والتخارج بين المضوعات بعضها وبعض، فقد أصبحت هذه الموضوعات يعتمد بعضها على بعض، وعلى هذا النحو نجد أن الاتحاد بدأ يظهر وسط الاختلاف، وتلك هي أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية، ذلك لأن الذاتية، كما لاحظنا الآن توّاً، هي نفسها الفكرة الشاملة أعني الهوية في الاختلاف.

وجدنا في مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد اتحدت صراحة في وحدة واحدة وبعبارة أخرى وجدنا لدينا الهوية في الاختلاف، أعني الفكرة الشاملة أو الذاتية، وقد انبثقت صراحة من الموضوع الذي كانت مطموسة فيه. غير أن تحرر الفكرة الشاملة من عبودية الموضوع لايظهر بوضوح وجلاء في مقولة الغائية.

لقد وجدنا في مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد تخلّت عن اختلافها وفقدت خصائصها النوعية في ناتج محايد. ومن ثمّ فإن ما نجده أمامنا هو سلب المباشرة وتخارج الموضوعية. ولّما كانت هذه المباشرة هي السمة الجوهرية للموضوعية (قارن فقرة ٣٦٤) فإننا نصل في هذه الحالة إلى سلب الموضوعية نفسها. إن ما يسلب الموضوع هنا هو بالضبط الفكرة التي بذاتها تظهر من جديد؛ ولّما كانت الفكرة الشاملة هي الآن سلب للموضوع فإنها لذلك تكون مستقلة عنه، كما أنها تكون قد اقتحمت مجالاً حراً هو مجال وجودها الخالص مثلها مثل الروح التي تحررت من الجسد الذي سُجنت فيه.

ما دامت الفكرة الشاملة قد تحررت على هذا النحو فإنها تقف في مواجهة الموضوع، كما يقف الموضوع في مواجهتها، فالموضوع هو ما ليس الفكرة الشاملة ولا ما ينبغي أن تكون. وبالتالي فلا يمكن أن تكون علاقة الفكرة الشاملة بالموضوع إلاّ كعلاقتها بمثل أعلى ينبغي أن تصبو إليه أو علاقة بغاية وتلك هي الغائية.

٣٧٧ ـ ويواصل هيجل السير لكي يميز بين ما يسميه «الهدف الخارجي والمتناهي» (الغائية) من ناحية، وما يسميه «بالهدف الداخلي» من ناحية أخرى.

وهو يقصد بالهدف الخارجي والمتناهي وجهة النظر التي تنظر إلى الوسيلة والغاية على أنهما موضوعان متمايزان تماماً، كل منهما قادر على أن يوجد بذاته وعلى نحو منعزل عن الآخر. وهكذا يمكن أن تُستخدم النقود كوسيلة للحصول على الخبز، والمال والخبز موضوعان متمايزان تماما، فالخبز يمكن أن يوجد بدون المال. والمال يمكن أن يوجد بدون الخبز، والقمر بالمثل، يُنظر إليه في بعض الأحيان على أنه مصدر الضوء للانسان في الليل ولكن الإنسان والقمر موضوعان متمايزان لايوجد الواحد منهما بواسطة الآخر.

أمّا الهدف الداخلي الذي هو الصورة الصحيحة للغائية، فإن هيجل يقصد بها على العكس من ذلك، العلاقة بين الوسائل والغايات حيث يوجد كل منهما من الآخر وبواسطته ولايمكن لأي منهما أن يوجد بمعزل عن الآخر حتى أننا نجد في نهاية المطاف أن الواحدة متحدة مع الأخرى. وفي استطاعتنا أن نفهم ذلك جيداً لو أننا أشرنا إلى تصور الحياة عند أرسطو، وهو تصور أشار إليه هيجل نفسه. فالحياة أو الروح عند أرسطو هي صورة الجسم، والصورة عنده هي الغاية، والـوظيفة، والتنظيم. فالكائن الحي ليس له غاية خارج ذاته، إنه غاية ذاته، وبوصفه غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الوحدة، وبوصفه وسيلة فهو المادة التـي تتشكل فيها هذه «الصورة». وفي استطاعتنا أن نقول إن الصورة التي هي الكلي عامل الوحدة، هي على وجه الدقة الفكرة الشاملة عند هيجل وإذا كانت «الصورة» عند أرسطو هي الغاية فإن الفكرة الشاملة عند هيجل هي الغاية أيضاً. أمّا «المادة» التي هي عامل التعدد فهي الموضوع عند هيجل وهي التي ستصبح، كما سنرى فيما بعد، الوسيلة.

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن الكائن الحي يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الهدف الداخلي أو الغائية الحقة، فهو يتألف من شيئين منفصلين يواجه كل منهما الآخر بوصفهما: وسيلة وغاية. وليست الوسيلة والغاية سوى وجهين لشيء واحد هو الكائن الحي نفسه. فجميع الاعضاء، أو الأجزاء المنفصلة، تعمل في تناسق من أجل الغرض الذي يرمي إليه الكل، وهذا الغرض الذي يستهدفه الكل هو، في بساطة، حياة الكل ذاتها، فهو ليس شيئاً خارجياً عن الكائن، وإنما الكائن يوجد لذاته وتوجد الأجزاء لتخدم الكل، ومن ثم كانت الأجزاء في هذه الحالة هي الوسيلة، وكان الكل هو الغاية. لكن الكل والأجزاء شيء واحد: يُنظر إليه أحياناً على أنه متعدد، وأحياناً أخرى على أنه وحدة. ومن هنا كانت الوسيلة والغاية شيئاً واحداً: فإذا ما نُظِر إلى الكائن الحي على أنه تعدد كان وسيلة. وأذا ما نُظِر إليه

على أنه وحدة كان غاية. فليست الوسيلة والغاية شيئين، ولكنهما وجهان لشيء واحد.

ويمكن أن نجد الشيء ذاته في الدولة، إذْ يمكن أن يُنظر إلى الدولة على أنها غاية الأفراد، ولكن الدولة في الوقت نفسه هي الأفراد.

وليس القـول بأن ذلك هو وجهة النظر الحقة عن الغائية مجرد قول يسوقه هيجل وإنما هو تعريف الغائية كما استنبطناه من الكيميائية فقد أعطتنا الكيميائية وحدة موضوعات متعددة، وعامل الوحدة هو الغاية كما نصفها هنا، أمّا عامل التعدد فهو الوسيلة.

ولكن النظرة الكاملة عن الغائية لن تظهر حتى نصل إلى آخر مقولة في هذا القسم وهي مقولة الغاية وقد تحققت.

التقسيم الفرعي الأول: الغاية الذاتية Subjective End

٣٧٨ ـ لن تظهر الغائية في حقيقتها الكاملة، كما سبق أن ذكرنا، إلاّ حين تصبح الغاية والوسيلة شيئاً واحداً، ومهما يكن من شيء فهما لن يكونا شيئاً واحدا في البداية. لقد تحررت الفكرة الشاملة الآن وأصبحت تواجه الموضوع (فقرة ٣٧٦). والفكرة الشاملة هي الغاية والموضوع هو الوسيلة، ومن ثمّ فـالوسيلة والغاية يواجه كل منهما الآخر ويعارضـه. إذْ لم يلتحم الموضوع بعد مع الفكرة، أو بعبارة أخرى لم تتحقق الغاية بعد، أو لم تكتمل ولم تتم لأنها تقف في مواجهة الموضوع بوصفها مجرد مثل أعلى لم يصل إلى الموضوع بعد. «ولّماكانت الغاية لم تتموضع على هذا النحو [أي لم تصبح مـوضوعـاً] ولكنها لاتـزال مجرد فكـرة فحسب، فإنها لهذا السبب تكون ذاتية فقط أو هي الغاية الذاتية.

التقسيم الفرعي الثاني: الوسيلة The Means

٣٧٩ ـ لّما كان الموضوع لايزال متميزاً عن الفكرة الشاملة، أو عن الغاية، فإنه لهذا السبب مرتبط بالغاية. والإرتباط الذي يسير من الموضوع إلى الغاية هو الفعل الغرضي الذي لابدّ أن تتحقق الغاية بواسطته. أو بعبارة أخرى: إنه هذا الفعل الذي لابدّ أن يتم بواسطته إلغاء الإنفصال القائم بين الموضوع والغاية، وتلك هي الوسيلة.

التقسيم الفرعي الثالث: الغاية المتحققة Realized End

٣٨٠ ـ حين يتم إلغاء الإنفصال بين الموضوع والغاية سوف تكفّ الغاية

عن أن تكون ذاتية فحسب وتصبح موضوعية، أعني أن الغاية تتحقق وتكمل نفسها باتحادها مع الموضوع وتلك هي الغاية المتحققة[1].

٣٨١ ــ عملية السير من الغاية الذاتية إلى الغاية المتحققة ليست بالطبع عملية سير في الزمان. ومن هنا فإن وجهة النظر التي وصلنا إليها في هذه المقولة عن الكون لاتعني أن الغاية قد استغرقت وقتاً لتتموضع أعني لتصبح موضوعاً، ولهذا فإن وجهة النظر التي ترى أن غاية الكون لم تكتمل بعد ترجع إلى استخدام مقولات دنيا غير كافية. يقول هيجل: «إن تحقق الغاية اللامتناهية يعتمد فقط على إزالة الوهم القائل بأنها لم تكتمل بعد: فالخير، أو الخير على نحو مطلق، ينجز نفسه في العالم على نحو أبدي، والنتيجة هي أنه لايتوقف علينا، وإنما هو قد اكتمل ضمناً وفعلاً على حد سواء. وهذا هو الوهم الذي نعيش فيه»[2]. لكن هيجل لايعني أن ذلك مجرد وهم ذاتي، وإنما هو نفسه عمل من أعمال الفكرة، وهو ضروري لتحقيق الغاية ومن ثمّ فهو حقيقي. ويواصل هيجل حديثه قائلاً: «إن الفكرة في مجرى سيرها تخلق ذلك الوهم بأن تضع أمامها نقيضها، وتتوقف مهمتها على التغلب على ذلك الوهم الذي خلقته، فمن هذا الخطأ وحده تظهر الحقيقة (كلمة تظهر تعني أنها تظهر من الناحية الموضوعية لا من الناحية الغائية في عقولنا وحدها). وحين يُرفع الخطأ، أو الوجود الآخر، يظل عنصراً ديناميكياً ضرورياً للحقيقة، لأن الحقيقة لايمكن أن تؤخذ إلاّ حيث تجعل من نفسها نتيجة خاصة لها»[3].

---

(١) لست مقتنعاً بهذا التفسير الذي لايُعدّ ، كما نرى، استنباطاً حقيقيا على الاطلاق. ولي أن اعترف بأن المعنى الذي يقصده هيجل هنا معنى غامض بالنسبة لي وإن كنت أشك في أن يكون واضحاً بالنسبة له. كما أني لست مقتنعاً بأي تفسير آخر من التفسيرات التي اطّلعت عليها بما في ذلك تفسير دكتور مكتجارت.

(٢) ولاس، المنطق، فقرة (٢٢١) إضافة. قارن بذلك مع ما يقوله: «ليست الفكرة من الضعف بحيث يكون لها الحق أو الإلزام في أن توجد وفي ان يكون لها وجود فعلي». (ولاس المنطق فقرة رقم ٦). وهناك فقرات عند هيجل لاتحصى بهذا المعنى. وعلى الرغم من أن الفكرة التي تعبر عنها هذه الفقرات قد تكون غامضة إلى حد ما، فإنها قد تكون إحدى الرؤى العميقة في الفلسفة. وقد تضمنت حلاً لمشكلة الشر، فالوجود الفعلي للشر والخطأ والنقص، ليس مجرد وهم ذاتي فحسب، لأن هذه الأشياء موجودات حقيقية، رغم أنها قد لاتتفق مع القول بأن الخير المطلق قد اكتمل بالفعل الآن، وباستمرار، وأن يكون، من ثم، كاملاً وتاماً. أنظر كذلك فيما بعد فقرة رقم ٤٠٣ من هذا الكتاب.

(٣) المرجع السابق.

الفصل الثالث

الفكرة *Idea*

٣٨٢ ــ أول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو الذاتية. فقد تحددت طبيعة الحقيقة الواقعة أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject وتلك هي القضية Thesis. أمّا الوجه الثاني لدائرة الفكرة الشاملة فهو الموضوعية، وفيه تتحدد بأنها ما يضاد الذات أعني بأنها الموضوع: وذلك هو النقيض antithesis. ومن هنا فإن المركب لايمكن أن يكون وجهاً واحداً أو ذاتاً مجردة، ولا وجهاً واحداً أو موضوعاً مجرداً، وإنما لابدّ أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو الفكرة Idea. إذْ يمكن تعريف الفكرة بأنها وحدة الذاتية والموضوعية.

٣٨٣ ــ والانتقال إلى هذا الوجه الأخير من أوجه الفكرة الشاملة إنما يوجد في مقولة الغائية. فالوسيلة والغاية وفقاً للتصور الكامل لمقولة الغائية على نحو ما نجده في مقولة الغاية المتحققة ــ تنصهران في هوية واحدة، والآن نجد أن الوسلة هي تعدد الموضوعات، والغاية هي وحدة الموضوعات (فقرة ٣٧٧). ففي الكائن الحي، مثلاً، نجد أن الأعضاء المنفصلة هي وسيلة حياة الكل، بينما نجد أن الغاية هي ، في بساطة ، الوحدة المنظمة أو الكل نفسه : ومن هنا كانت الوسيلة والغاية متحدتين في هوية واحدة ، لأن الوسيلة هي الكائن الحي منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد ، والغاية هي الكائن الحي منظوراً إليه على أنه وحدة أو إتحاد . كما أننا نجد أن عامل التعدد، أو الوسيلة ، هو جانب الموضوعية، بينما عامل الوحدة، أو الغاية ، هو جانب الذاتية. ولقد سبق أن ذكرنا أن التعدد غير المنظم للموضوعات بدون وحدة، كالتعدد الذي نجده في الآلية الصورية، هو الطابع الماهوي للموضوعية (فقرة ٣١٦)، الذي يخلو تماماً من الذاتية. في حين أننا نظرنا إلى عامل الوحدة الذي بدأ يعود إلى الظهور وسط التعدد في مقولة الآلية مع الآلية المطلقة و«الكيميائية» (فقرة ٣٧٦) على أنه يمثل عنصر الذاتية. وعلى ذلك فحيثما تنصهر

الوسيلة والغاية في وحدة واحدة في مقولة الغاية المتحققة، فإن ذلك يعني أن الذات والموضوع قد انصهرا في هوية واحدة وهكذا نكون قد وصلنا إلى هوية الذات وهذه هي الفكرة Idea.

٣٨٤ ـ لقد كانت وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة، كما رأينا، هي أن كل شيء عبارة عن فكر. لكن للفكر جانبين أحدهما الذات والآخر الموضوع. ومن هنا فإننا نجد التركيز على أحد هذين الجانبين في البداية تركيزاً مجرداً حتى ليوصف الكون بأنه ذات. ثم نجد العكس، أعني تركيزاً على الجانب الآخر فتوصف الأشياء كلها بأنها موضوع للفكر. وأخيراً نلغي هذه النظرة المجردة وحيدة الجانب ويُرفع هذا الانفصال بحيث توصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذي لايكون ذاتاً فحسب ولا موضوعاً فحسب، وإنما الذات والموضوع في آن معاً. ولن يتضح المعنى الدقيق لهذه العبارة إلّا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة وهو الفكرة المطلقة، وحتى نصل إلى هذه المقولة فإننا سوف نشير فحسب إلى الخطوط العامة للفكرة.

٣٨٥ ـ هناك احتمال لتصور خاطىء ولابدّ أن نتجنبه بعناية، فالتوحيد بين الذات والموضوع الذي وصلنا إليه ليس توحيداً مجرداً أو هوية فارغة. فالوحدة ليست اتحاداً بغير تمايز. أعني ليست وحدة متجانسة تمحو الفروق والاختلافات والتباين جميعاً، وإنما هي على العكس تبقي على الإختلافات داخل الوحدة، كما هي الحال عند هيجل دائماً، وهي لهذا السبب وحدة عينية. صحيح أن التمايز بين الذات والموضوع يختفي في الفكرة، أعني أنه يُرفع، ولكنه مع ذلك موجود بحيث يظل الجانبان متمايزين داخل الوحدة.

وليست الهوية بين الذات والموضوع مجرد نقطة محايدة بين الاثنين. فهيجل يشير إلى أن تعريف المطلق الذي وصلنا إليه في مقولة الفكرة هو ما نعبر عنه أحياناً بقولنا إن المطلق: «اتحاد الفكر والوجود، أو المتناهي واللامتناهي الخ»[1]. (والفكر والوجود يُستخدمان هنا كمرادفين للذات والموضوع، فضلاً عن أن اللامتناهي هو نفسه الذات والمتناهي هو الموضوع)، ومثل هذا التعريف صحيح لكنه يصبح خاطئاً تماما لو فسّرناه على أنه يعني أن المطلق محايد لاهو بالذات ولا هو بالموضوع، ولا هو بالفكر ولا بالوجود، ولا هو بالمتناهي ولا باللامتناهي. ففي هذه الحالة: «سوف يبدو اللامتناهي محايداً عن طريق المتناهي وحده، والذاتي عن

(١) ولاس، المنطق، فقرة (٢١٥).

طريق الموضوعي، والفكر عن طريق الوجود. ولكننا نجد في الوحدة السلبية للفكرة أن اللامتناهي يحتوي على المتناهي، والفكر على الوجود، والذاتية على الموضوعية. فوحدة الفكرة Idea هي الفكر Thought، أي وحدة اللامتناهي والذاتية، وهو بالتالي لابدّ أن يتميز عن الفكر بوصفه جوهراً..»[1] وهذه الفقرة على جانب كبير من الأهمية، وأحياناً ما تُفسّر على أنها تعني أن الفكر يرتفع ويجاوز التفرقة بينه وبين موضوعه.

ويحاول هيجل في هذه الفقرة السابقة أن يقدم لنا وجهة نظر معارضة لوجهة نظر «شلنج Schelling» الذي كانت التمييزات كلها تختفي في فلسفته في المطلق بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع. فقد تصور المطلق على أنه وحدة متجانسة تماماً لاتمايز فيها على الاطلاق. إنه فراغ كامل لاهو بالموضوع ولا هو بالذات، وإنما هو، بصدد هذه التمايزات، محايد تماما، خلٍ من كل تميز، وبالتالي من كل طابع ومن كل سمة[2]. ولقد كان الجوهر عند اسبينوزا كالمطلق عند شلنج، لاهو بالفكر ولا بالوجود: وهذا ما يفسّر لنا الإشارة إلى الجوهر في نهاية الفقرة التي اقتبسناها.

٣٨٦ — ويمكن الإشارة إلى وجهة النظر الحقة هنا لو تذكرنا أن الموضوع على نحو ما ظهر أمامنا في الفصل الأخير ليس هو مجرد ضدٍ للذات ولكنه في بساطة اللافكر not-thought، فالموضوع نفسه هو الفكر (٣٦٥) ومن ثمّ فالتفرقة بين الفكر والوجود بين الذات والموضوع ليست تمايزاً مطلقا، فالوجود هو الفكر، والموضوع هو الذات، أو قلْ إن الموضوع هو الذات في صورة الآخرية Otherness. فحتى حينما تنتقل الذات إلى ضدها (إلى الموضوع) فإنها تظل مع ذلك ذاتاً. ومن هنا فإن الذات تتخطى الموضوع، والفكر يتخطى الوجود، أو يمكن أن نقول إن الفكرة الشاملة «تضع نفسها في البداية على أنها ذات، أمّا المرحلة الثانية فهو الموضوع الذي لايتجرد تماماً من الذات وإنما يظل نتاجاً للذاتية، بمعنى أن الذاتية لاتزال موجودة على الرغم من أنها مقنّعة ومختفية. وأخيراً تأتي المرحلة الثالثة وهي عودة الفكرة من الآخر إلى ذاتها: وتلك هي العودة إلى الذاتية. ومن ثمّ فالفكرة Idea هي أساساً ذات وفكر وليست مجرد فراغ محايد. ولكنها ليست هي الذاتية المجردة التي صادفناها في أول مرحلة من مراحل الفكرة الشاملة Notion

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) قارن ذلك بملاحظة هيجل الشهير التي يقول فيها إن المطلق عند شلنج أشبه ما يكون «بالليل الذي تبدو فيه كل الأبقار سوداء» ظاهريات الروح جـ١ ص ١٥.

والتي يقابلها الموضوع. وإنما هي الذاتية التي امتصت ضدها، الموضوع، أو هي الذاتية التي احتوت نقيضها في جوفها. وهي لهذا السبب ذاتية عينية Concrete. وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم وصف هيجل للمطلق بأنه ليس جوهراً، وإنما هو ذات[1]. فكما أن اللامتناهي الحقيقي لم يكن يعني (قارن فقرة ٢٠٠ ـ ٢٠١) اللامتناهي السلبي المجرد الذي يضاد أو يقابل المتناهي، وإنما كان يعني وحدة اللامتناهي والمتناهي، أو هو اللامتناهي الذي امتص المتناهي في جوفه وبالتالي لم يعد ضداً له؛ فكذلك نجد أن الذات هنا قد احتوت الموضوع في جوفها، وهي حين تفعل ذلك فإنها تصبح الفكرةThe Idea.

٣٨٧ ـ ولقد وصلنا هنا إلى نقطة نستطيع أن نفهم فيها الوضع الحقيقي للتوحيد بين المعرفة والوجود الذي سبق أن عرضنا له بالشرح والتفسير إلى حدٍ ما في مرحلة مبكرة من هذا الكتاب (فقرة ١٩). فالمعرفة هي الذات، والوجود هو الموضوع. ولقد سبق أن أشرنا هناك إلى أن المعرفة والوجود، أعني الذات والموضوع، متحدان في هوية واحدة ولكنهما مع ذلك متمايزان. ولما كان التعارض، أو التمايز، بينهما يؤخذ بصفة عامة على أنه الحقيقة كلها، فقد ركزنا هناك بقوة على التوحيد بينهما. وهانحن الآن نرى أن كلاً من التوحيد والتعارض أساسي وهام. ولو طلب إلى هيجل أن يبرهن على نظريته في الهوية في الإختلاف، أو الوحدة في التباين فيما يتعلق بالمعرفة والوجود فسوف يشير إلى الفصل الحالي من فصول المنطق. والبرهان الكامل إنما يُلتمس في سير الجدل كله من الوجود الخالص إلى النقطة الراهنة التي وصلنا إليها.

يفترض الحس المشترك الساذج أن الذات والموضوع، أو الفكر والوجود، منفصلان تماماً، لأنه يدرك ما بينهما من فروق واختلافات ولكنه ليس لديه أدنى فكرة عن اتحادهما أو هويتهما. ذلك لأن هذا الحس المشترك تسيطر عليه مقولات الفهم ولايرتفع قط إلى وجهة أعلى من وجهة نظر الماهية. وكذلك ينظر العلم هذه النظرة ذاتها لأنه يستخدم مقولات الماهية بصفة أساسية ويعتبرها أدواته. وما دمنا ننظر إلى الكون في ضوء مقولات الوجود والماهية وحدهما، فإن الفصل في الذات العارفة والموضوع المعروف سوف يبدو فصلاً مطلقاً. لكن الفلسفة هي وحدها التي تستطيع أن تنفذ إلى الفكرة الكامنة وراء الماهية بحيث تستطيع أن ترى الكون بمقولات الفكرة Idea وتدرك أن موضوع الفكر هو نفسه فكر أو هو نفسه ذات،

لأن الكون ليس شيئاً آخر غير الفكر، ولأن الفكر يجاوز التفرقة بينه وبين الموضوع ويشمل الأخير داخل وحدته. أمّا كيف يحدث ذلك بالضبط؟ فهذا هو ما شرحناه في سير الجدل حتى هذه النقطة التي وصلنا إليها. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الوجهة من النظر لايمكن أن تتضح تماماً إلى أن نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة.

٣٨٨ ـ وللفكرة ثلاث مراحل هي (١) الحياة (٢) المعرفة (٣) الفكرة المطلقة.

القسم الأول

الحياة Life

٣٨٩ ـ وصلنا في مقولة الغاية المتحققة إلى التوحيد بين الوسيلة والغاية في هوية واحدة. وظهرت الوسيلة على أنها التعدد والغاية على أنها الوحدة التي تجمع هذا التعدد. ولقد نظرنا إلى الوسيلة أو التعدد، على أنها لاتوجد إلا في الغاية، أو الاتحاد وبواسطتها، وإلى الاتحاد على أنه لايوجد إلّا في التعدد فحسب، وعن طريقه، فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بذاته؛ فكل منهما هو ما هو عليه عن طريق الآخر. وفضلاً عن ذلك فهما ليسا وجودين ولكنهما وجهان فحسب لوجود واحد، فالتعدد والوحدة؛ أو الأجزاء والكل، يتحدان في هوية واحدة لكنهما مع ذلك متمايزان.

وهذا التصور للوحدة التي توجد طبيعتها كلها في تعدد يندرج تحتها، وللتعدد الذي توجد طبيعته كلها في تكوينه لهذه الوحدة ـ يؤلّف المقولة التي يطلق عليها هيجل اسم الحياة وكل ما علينا أن نفعله لكي تفهم مقولة الحياة هو أن نفهم هذا التعدد في الوحدة الذي يعرضه علينا التعريف السابق. وبالطبع ليس ذلك هو كل ما توحي به كلمة الحياة، ولكن مهما تكن المعاني الاضافية التي تلحق عادة بهذه الكلمة فإننا ينبغي أن نكون على حذر فنستبعدها بوصفها مضموناً تجريبياً لم يستنبطه هيجل ولايشمله معنى المقولة الهيجلية. فهذه المقولة، مثلها مثل مقولة القوة ومظهر تحققها، هي إحدى المقولات التي يطلق عليها هيجل اسمًا من أسماء الوقائع التجريبية لأنها تتمثل بوضوح ظاهر في هذه الواقعة التجريبية. وما لم نضع ذلك في اعتبارنا فقد نقع في خطأ الظن بأن هيجل استنبط مضمون واقعة الحياة بأكملها على نحو ما توجد في التجربة. ولاشك أن الحياة العضوية هي مثل لهذا التعدد في الوحدة، أو هي على الأقل اقرب الأمثلة إليها من أية واقعة أخرى تقع لنا في تجربتنا اليومية. فكون الشيء متعدداً وواحداً في آن معاً هو في الواقع السمة

الرئيسية للكائنات الحية؛ فالكائن الحي مؤلّف من أجزاء أو أعضاء، وهو ما هو عليه بفضل علاقته بغيره من الأعضاء والجميع في خدمة الحياة ككل. فاليد المبتورة، كما لاحظ أرسطو قديما، ليست يداً، أي أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف فحسب على علاقته بالكل الذي هو جزء منه فإذا ما هدمت هذه الصلة فإنك بذلك تهدم طبيعتها الجوهرية، ومن ثمّ فأجزاء الجسم الحي هي تعدد تعتمد طبيعته الجوهرية على أنه يؤلّف وحدة الكائن الحي. والعكس: ليس لوحدة الكائن الحي معنى ولا وجود إلاّ في كثرة اعضائه.

٣٩٠ — وعلى أية حال فليس الجسم الحي هو أكمل مثال على المقولة الهيجلية. فهذه المقولة تعني أن التعدد والوحدة لايمكن أن يكون لهما وجود على الاطلاق حين يُعزل الواحد منهما عن الآخر. وليست تلك هي الحال في الجسم الحي، فاليد المبتورة لاتعدّ يداً ولكنها مع ذلك لاتكفّ عن الوجود، وعلى الرغم من ذلك فليس علينا سوى أن نسير مع فكرة الوحدة في التعدد، على نحو ما توجد بالفعل في الحياة العضوية، إلى نتيجتها المنطقية، عندئذٍ نصل إلى مقولة الحياة الهيجلية. وعلينا أن نتذكر أن الحياة من الناحية التجريبية لاتعني الوعي أو الشعور، فالنباتات كائنات حية ولكنها ليست واعية أو ليس لديها شعور أو وعي. وينبغي علينا، بالمثل، ألاّ نظن أن فكرة الشعور موجودة في مقولة الحياة عند هيجل، فسوف تظهر المعرفة، في القسم التالي بوصفها مقولة أعلى من مقولة الحياة، ولهذا فعلينا أن نضرب الأمثلة بالنبات لا بالحيوان حين نتحدث عن مقولة الحياة عند هيجل.

٣٩١ — ويصف هيجل الجسم بأنه عنصر التعدد كما يصف النفس بأنها عنصر الوحدة غير أن هذه الأسماء، مثلها مثل اسم الحياة ذاتها ينبغي أن تؤخذ بمعنى مجازي لا بالمعنى الحرفي.

وسوف يتضح كذلك أن الحياة هي وحدة الذات والموضوع، لأن الكائن الحي هو الذات والموضوع في آنٍ معاً.

وتنقسم مقولة الحياة، وهو التقسيم الذي يبدو غير مقنع وفيه الكثير من الخطط[1] على النحو التالي:

---

(١) ولهذا السبب أوجزت هذه المراحل إلى أقصى حد ممكن وحذفت الاشارات المشكوك فيها إلى الإحساس، والتهيج والنسل. الخ.

(١) الفرد الحي

(٢) سير الحياة.

(٣) النوع.

التقسيم الفرعي الأول: الكائن الحي الفرد

٣٩٢ ــ أول صورة من صور الحياة هي صورة مباشرة، وأعني بها هذه الحياة أو الكائن الحي الفرد أو الفرد الحي [(١)].

التقسيم الفرعي الثاني: عملية سير الحياة

٣٩٣ ــ يوجد الجسم والنفس، أعني التعدد والوحدة، في الفرد الحي على نحو مباشر أو هي وحدة مباشرة، ومع ذلك فهما متمايزان. ومن هنا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة ذاتية سلبية، وذلك لأنهما كانا متحدين في هوية واحدة فالعلاقة بينهما في هذه الحالة علاقة الذات بنفسها، لكن بما أنهما متمايزان فإن العلاقة بينهما هي علاقة الذات بالآخر الذي يقف في مقابلها ويواجهها بوصفه اللاذات. وهذا العنصر الآخر أو السلبي في علاقة الذات يعطينا فكرة شيء يواجه الكائن الحي وليس هو نفسه الكائن الحي! وبالتالي فهو طبيعة غير عضوية. وهذه الطبيعة غير العضوية التي تواجه الكائن الحي ليست شيئاً آخر غير الكائن الحي نفسه وقد خرجت منه. ومن هنا فإن الكائن الحي يجاهد لكي يتغلب على الضد ويعود ليمتص اللاعضوي في ذاته (وهي عملية يقارنها هيجل بشيء من الخيال بعملية التمثل assimilation. ويمكن أن نطلق على الصراع الذي يتم به ذلك، وعلى الفعل ورد الفعل من الجانبين، وعلى العضوي واللاعضوي اسم عملية سير الحياة. ومن المستحيل أن نشرح هذه الاستدلالات بوصفها استنباطاً أولياً صارماً فمن العسير أن نقول إنها تحمل هذا الطابع، ويبدو أنها تعتمد اعتماداً كلياً على عناصر جُمعت بطريقة تجريبية.

التقسيم الفرعي الثالث: النوع The Kind

٣٩٤ ــ يعود الكائن الحي إلى امتصاص اللاعضوي في جوفه عن طريق عملية سير الحياة السالفة. وهو حين يفعل ذلك يكفّ عن أن يكون، كما يقول هيجل، فرداً ويصبح كلياً Universal، وهذا هو الجنس أو النوع. فهو يقول: «الفرد الحي يظهر بادىء ذي بدء بوصفه ذاتاً أو فكرة شاملة داخلياً، وخلال

---

(١) انظر فيما سبق فقرة (٢٣٩).

العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية، وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية Reality ومن ثمّ فهو الآن نوع ضمناً مع كلية الطبيعة الجوهرية»[1]. ومن الصعب أن نستخلص من هذه الفقرة معنى أكثر من ذلك. لكن يظهر أن فكرة هيجل هي على النحو التالي: لّما كان أمام الكائن الحي اللاعضوي بوصفه ضداً له؛ فإنه بذلك يكون أحد اثنين: هذا ضد ذاك وهو بذلك يكون جزئياً. أمّا حين يمتص الآخر في جوفه فإنه يكفّ عن أن يكون ثاني اثنين، أعني يكفّ عن أن يكون جزئياً ومن ثمّ يصبح الآن كلياً، أي أننا إذا نظرنا إلى الكائن الحي في كليته لوجدنا أنه النوع. ولكن من العسير أن نأخذ هذا الاستنباط مأخذ الجد.

القسم الثاني

المعرفة Cognition

٣٩٥ ــ لقد أصبح الكائن الحي الآن، بعد أن أدمج اللاعضوي في جوفه، شمولاً Totality يحتوي على ذاته، ولم يعد هناك شيء خارجاً عنه ولاشيء يضـاده. ومن ثمّ فهو الآن لايرتبط بغيره، وإنما يرتبط بنفسه فحسب لأنه لاشيء يرتبط به غير ذاته. وعلى ذلك فهو يميز نفسه عن نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية (فقرة ٢٠٨) ويعود ويظهر على أنه عنصر يواجه ذاته. وهذا العنصر الذي خرج منه وهو الآن يواجهه هو العالم الخارجي. وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتان: (١) الفرد الحي الذي يواجه العالم الخارجي ليس فقط خارجاً عنه وإنما هو كذلك داخل فيه. (٢) لأنه على الرغم من أن العالم الخارجي هو الآن آخر إلاّ أنه خرج من الكائن الحي نفسه، وما يظهر من الكائن الحي ليس هو إلاّ الكائن الحي ذاته، وهو لذلك يظلّ داخل الكائن الحي. وهاتان النتيجتان تظهران على التوالي من عاملي العلاقة الذاتية التي رأينا أنها موجودة لدى الكائن الحي وهذان العاملان هما الهوية والتباين أو الوحدة والاختلاف، فالكائن الحي مرتبط بنفسه وما يرتبط به ليس خارج ذاته وإنما هو موجود فيه. ولكن ما يرتبط به من ناحية أخرى متميز عنه وهو لهذا السبب شيء آخر غير ذاته، أعني أنه خارج عنه.

وحين نقول إن الكائن الحي يواجه العالم الخارجي، وهو العالم الخارجي الذي يظهر داخل الكائن الحي، فإننا بذلك نحدد المعرفة cognition. فقولي إني أعرف العالم، يعني أولاً: أن هناك عالماً خارجياً عني، ولكنه يعني ثانياً : أن هذا العالم يظهر في صورة تمثل داخل وعيي أو داخل ذاتي.

٣٩٦ ــ ومن الواضح أن المعرفة تُعتبر بحق مقولة من مقولات الفكر،

(١) ولاس، المنطق فقرة (٢٢٠).

وهذا واضح من قولنا أن وجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هي أن الكون عبارة عن فكر، فالمعرفة صورة من صور الفكر. أمّا ظهورها كمقولة من مقولات المرحلة الثالثة للفكرة الشاملة وهي الفكرة Idea فيبرره القول بأن المعرفة تعني وحدة الذات والموضوع. ولسنا بحاجة إلى القول بأن هذين الجانبين من جوانب المعرفة متمايزان فهذا أمر واضح، لكن واضح أيضاً أنهما يشكلان كذلك وحدة، ما دامت الذات والموضوع يمثلان في وحدتهما ما نعنيه بالضبط بالوعي وتلك هي الهوية في التباين، هوية الوجود والمعرفة.

٣٩٧ ـ إننا نجد، في مقولة المعرفة، أن العالم الخارجي أو الموضوع يصبح داخلياً في الذات. وذلك يحدث بطريقتين: فالذات يمكن أن يُنظَر إليها من ناحية على أنها متقبلة، أعني على أنها تقبل العالم الخارجي في ذاتها وتلك هي المعرفة الأصلية. فالموضوع هنا هو الذي يشكّل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع. وهدف المعرفة الأصلية أن تعرف العالم على ما هو عليه، أعني أنها لاتستهدف تغيير العالم وإنما تتقبله تقبلاً سلبياً. ويمكن من ناحية أخرى أن ننظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة فعالة active تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره متسقاً مع الذات. وتلك هي الإرادة وهي مبدأ العمل الذي يتميز عن المعرفة؛ فالعمل لايتقبل Volition تقبلاً سلبيا كما هي الحال في المعرفة وإنما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة. فالمعرفة، كما يعرّفها هيجل هنا، تعني بصفة عامة إلغاء التباين والاختلاف بين الذات والعالم بحيث يصبح الاثنان شيئاً واحداً ويمكن للتباين أن يُلغى إمّا عن طريق الذات التي تجعل نفسها متسقة مع العالم، كما هي الحال في المعرفة، وإمّا عن طريق الذات التي تجعل العالم يتسق معها كما هي الحال في السلوك والارادة.

وعلى ذلك فالمعرفة تنقسم قسمين (١) المعرفة الأصلية (٢) الإرادة. ولايكتمل بذلك المثلث لأنه ليس ثمة مثلث، فهيجل هنا يتخلىّ عن المنهج الثلاثي كما أننا لانجد لذلك تفسيراً.

٣٩٨ ـ كلمة المعرفة كما تُستخدم في العادة لاتشتمل على كلمة الإرادة التي تُعتبر في واقع الأمر ضداً لها. وهيجل، على أية حال، يستخدم الكلمة لتشمل كلًا من المعرفة الأصلية أعني ما يُسمى عادة بالمعرفة، والإرادة. ويرى دكتور مكتجارت أن كلمة الوعي كانت مناسبة لهذا السياق أكثر من كلمة المعرفة[1].

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة (٢٧٨)

القسم الفرعي الأول: المعرفة الأصلية ـ الحق

٣٩٩ ـ موضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق وهي تُسمى كذلك الفكرة النظرية.

ما دامت الذات يُنظر إليها في المعرفة على أنها منفعلة تتقبل الموضوع، فإنه لايُنظر إلى الموضوع، بالتالي، على أنه نتاج للذات وإنما على أنه مُعطى Datum يوجد بذاته، أعني على أنه مُعطى يُعطى من الخارج وتستقبله الصور الموجودة في الذاتية. وتلك هي، على سبيل المثال، وجهة نظر كانط أمّا القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة في الذات أعني إلى المقولات على أنها نشاط تلقائي للذات لايغير من هذه الحقيقة شيئاً. فبيت القصيد هو أن العالم الخارجي يُنظر إليه على أنه موجود فعلاً أو على أنه مُعطى، أو على أنه يظهر من الخارج أمام الذات التي تتقبله في هذه الحالة تقبلاً سلبياً.

٤٠٠ ـ وهذه المعرفة هي أساساً معرفة متناهية، فهي عاجزة عن إدراك شيء سوى الحقيقة المتناهية. وتناهيها سببه أنها ليست هي ذاتها الحقيقة الواقعية Reality كلها، لكن العالم في نظرها على العكس، شيء معطى على نحو خارجي وهو أمامها يواجهها ويحدها. ولهذا كانت هذه المعرفة تعتمد أساسا على وجهة النظر التي تشطر هذه الحقيقة إلى ذات وموضوع وتباعد بينهما دون أن تدرك هويتهما. وهذا اللون من المعرفة يركز بصفة عامة على أهمية الاختلاف والفروق ويتجاهل الوحدة، ومن هنا فإنها تمثل معرفة الفهم[1]. وإذا كان لابدّ من السؤال: ولماذا ينبني الوعي بهذه الصورة، فإننا نجد الجواب هنا، فمعرفة الفهم قد تّم استنباطها هنا، فهي من ثم تظهر لنا في هذه المرحلة من مراحل الجدل بوصفها مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتي للفكر.

٤٠١ ـ والصور الذاتية التي تتقبل فيها الموضوع الخارجي في هذه المعرفة المتناهية هي كلية أوكليات Universals (أوهي مقولات كانط) وهي فضلاً عن كذلك

---

(١) قد يقع القارىء المبتدىء هنا في حيرة فيعجب: إذا كانت هذه المعرفة هي معرفة الفهم ومعرفة المتناهي فلماذا تظهر هنا في دائرة الفكرة الشاملة التي هي دائرة العقل واللامتناهي، بدلاً من ظهورها في دائرة الماهية التي هي دائرة الفهم والمتناهي؟ والجواب هو أن مقولة المعرفة تعطينا وجهة النظر التي ترى أن الكون هو بالضرورة فكر معرفي. في حين أن وجهة نظر الماهية هي، على العكس، أن الكون يتألف من أشياء، و«قوى»، و«جواهر»... الخ ولّما كانت المقولة الأخيرة تنظر إلى الكون على أنه فكر فهي بالضرورة تنتمي إلى دائرة الفكرة الشاملة.

كليات مجردة وفارغة، ذلك أن الكلي العيني هو الذي يخرج من جوفه الجزئي والفردي وهو بذلك يفضّ ما بداخله.أمّـا الكلي الذي نصادفه هنا، في المعرفة المتناهية، فهو يملأ من الخارج بمعطيات موجودة فعلاً وهكذا يكون هو نفسه مجرداً وفارغاً.

ومن ثمّ فإن أول منهج للفكر تشكف عنه هذه المعرفة المتناهية هي ما أسماه هيجل بالمنهج التحليلي الذي يهدف إلى أن يدرج الموضوع الفردي تحت كـل مناسب، وهو بذلك يبدأ من الموضوع الفردي ثم يرتفع إلى الكلي، وهذا هو منهج الاستقراء. ولقد نظر التجريبيون أمثال لوك إلى الفكر بأكمله على أنه نموذج لهذا المنهج التحليلي.

ويمكن للمعرفة المتناهية أن تعكس هذه العملية فتبدأ من الكلي في صورة التعريف، ثم تهبط بواسطة الجزئي، بوصفه حداً أوسط، إلـى الفردي وهذا هو ما أسماه هيجل بالمنهج التأليفي وهو منهج الهندسة. ذلك لأن الهندسة تبـدأ من الكليات، وأعني بها التعريفات والبديهيات ثم تهبط بواسطة البرهان إلى الحالة الفردية، أو الحقيقة الأقل عمومية والتي تريد البرهنة عليها ولقد حاول اسبينوزا أن يطبق المنهج التأليفي على الفلسفة.

ولكن لا المنهج التحليلي ولا المنهج التأليفي يصلح للفلسفة لأن كليهما عبارة عن صورة من المعرفة المتناهية التي تفتــرض الموضوع كشيء معطى، وهو بذلك خلو من الضرورة. أمّا المنهج الصحيح للفلسفة فهو المنهج الجدلي الذي يُسمى كذلك بالمنهج المطلق الذي لايشتمل على أية افتراضات من بدايته حتى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بدايـة، ولكنها تقوم على النهاية أعني على المقولـة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة. والمنهج الجدلي منهج تحليلي وتأليفي في آنٍ واحد في كل خطوة من خطوات سيره، فهو نفسه عبارة عن مركب المنهجين السابقين معاً. وهو لأنه يسير من الكلي المجرد نحو تخصيص أكثر فأكثر، حتى يصل إلى الفردي العيني فهو تأليفي، لكن لّما كان يبدأ من المباشرة ويسير من خلال التوسّط إلى الكلي العيني الذي يحوي في جوفه المباشرة السابقة فهو لذلك تحليلي.

التقسيم الفرعي الثاني: الإرادة ـ الخير

٤٠٢ ـ تعطينا المعرفة الأصلية، من ناحية، البرهنة عن طريق المنهج التأليفي ومثل هذه البرهنة تحمل سمة الضرورة. والنتيجة في هذه البرهنة تتبع بالضرورة ما سبقها فهي تنتج من المقدمات. والواقع أن البرهان لايعتمد على شيء

سوى على اظهار ضرورة النتيجة. ولكن مجرد انبثاق عنصر الضرورة يعني أننا بدأنا نترك دائرة المعرفة الأصلية. فلقد كان الطابع الرئيسي لهذه المعرفة هو أنهاتتقبل العالم تقبلاً سلبياً على نحو ما يرد إليها من الخارج. ولكـن الضرورة لايمكن أن تأتي من الخارج لأن ما يأتي من الخارج هو في بساطة شيء موجود وجوداً فعليا فهو مجرد واقعة محض، أو هو حادث ليس له علّة، وبالتالي لايمكن أن نجد فيه ضرورة فنحن نقول عما هو «مُعطى» إنه «موجــود» ولكن لايمكن على الاطلاق أن نقول إنه «لابدّ» أن يوجد، ومن ثمّ فهذه الضرورة لاتوجد أمام الذات وجوداً خارجياً، وإنما هي على العكس نشاط تلقائي للذات[1]. ومن هنا فقد خلّفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التي تتقبل العالم وسرنا قدماً نحو تصور الذات الايجابية النشطة التي تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها. والذات الايجابية التي تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها هي الارادة وهكذا ننتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية. كما أن موضوع المعرفة الأصلية كان الحق، فإن موضوع الارادة هو الخير.

٤٠٣ ــ والارادة كمقولة المعرفة السابقة متناهية، ولنفس السبب، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم فإنها لاتزال تنظر إليه على أنه مُعطى من الخارج؛ أو على أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها، أعنى أن العالم لايزال وجوداً غريباً يواجهها ويحدها. ولّما كانت الارادة متناهية على هذا النحو، ولّما كانت تفصل على نحو مطلق بين الذات والموضوع، بين الوسيلة والغاية، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فإنها لاتزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق في العالم بعد. فما هوموجــود هـــوعامل الوجود أعني هو الموضوع. وما ينبغي أن يكون هو عامل الفكرةالشاملة أعني هو الذات (٣٧٦) فالمعرفة المتناهية، بما في ذلك الارادة، لم تصل بعد إلى وجهة النظر التي تربط بين الذات والموضوع في هوية مطلقة؛ وهي وجهة النظر التي لن تتحقق إلاّ في مقولة الفكرة المطلقة وحدها. ولهذا فإننا نجد ما هو كائن وما ينبغي أن يكون يظهران بوصفهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف،ويتخذ نشاط الارادة صورة سلسلة لامتناهية من المحاولات نحو الخير الذي لن يتحقق مع ذلك أبداً. والواقع أن الموضوع أو ما هو كائن، والذات أو ما ينبغي أن يكون سوف يظهران في مقولة الفكرة المطلقة متحدين ومتمايزين في وقت واحد. وبعبارة أخرى سوف نجد أن الخير قد تحقق لكنه لم يتحقق على حد سواء: «إن الغاية النهائية للعالم قد تمّ انجازها لكنها في نفــس

(١) خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط أو هو نفسه هذا التفكير، فقد كان كانط يعتقد أن عنصري الضرورة والشمول الموجودين في الوعي لايمكن أن يوجدا في التجربة كما بينّ هيوم بحق، ومن ثمّ فلابدّ أن يُنسبا إلى نشاط الذات.

الوقت لاتزال تنجز ذاتها أيضاً[1]. ان الوعي الساذج لاينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته ولكنه يكتفي بتطبيق المقولات الدنيا. أمّا العقل الفلسفي فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة: وعندئذٍ يرى كـل شـيء بوصفه فكرة مطلقة، ويدرك أن العالم الموجود ليس شيئاً سوى الفكرة المطلقة وأن هذا العالم حين يُدرك إدراكاً حقيقيا لايكشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية، والذات والموضوع وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فالعقل المتناهي أو الفهم هو وحده الذي يقيم هوّة بين الذات والموضوع، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن ثمّ ينظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المنال توجد في المستقبل أو توجد في عالم آخر.

القسم الثالث

الفكرة المطلقة Absolute Idea

٤٠٤ ــ الإرادة متناهية إذْ لايزال الموضوع يعارضها وهو الذي تنظر إليه على أنه غريب عنها، على أنه ليس هو ذاتها، وعلى أنه يواجهها. ومن هنا نجد في الارادة ذلك التناقض الذي أشرنا إليه فيما سبق: من حيث أنها تضع نصب عينيها غرضاً لابدّ من تحقيقه، وهذا الغرض هو الخير. إن الارادة تنظر إلى الخير من ناحية على أنه الحقيقة الوحيدة وماهية العالم، وتنظر إلى الموضوع على أنه ــ بمقدار ما يختلف عن الخير مجرد مظهر محض وعلى أنه غير حقيقي. في حين أن الارادة تنظر إلى الخير، من ناحية أخرى، على أنه غير حقيقي ما دام يكمن في المستقبل ولم يتحقق، أعني أنه ليس له وجود موضوعي بعد. ويتضح هذا التناقض [أعني نظرة الإرادة إلى الخير على أنه حقيقي وغير حقيقي في آنٍ معاً] في المحاولات اللامتناهية والجهـود التي لاحصر لها التي يبذلها الكون لكي يبلغ الخير الذي لن يبلغه أبداً.

هذا التناقض هو نقيصة في مقولة الإرادة يدفعها إلى السير نحو الفكـرة المطلقة وتكمن جذور هذا التناقض في حقيقة أن الذات والموضوع ــ في مقولة الارادة .. يواجه الواحد منهما الآخر دون أن يكون هناك توفيق بينهما، فالموضوع لايزال عنصراً غريباً أمام الارادة من العالم الخارجي وعلى ذلك فلا يمكن لهذا

(١) ولاس المنطق (٢٣٤) إضافة وقارن أيضاً فيما سبق فقرة ٣٨١ والحاشية على هذه الفقرة.

التناقض أن يُرفع إلاّ في مقولة لايعود فيها الموضوع غريباً عن الذات-التي تريد وإنما يكون متحداً معها.

ويبدو الكفاح من أجل بلوغ هذه المصالحة في صورة سلوك. فالارادة تستهدف الخير. ولكن لما كان هذا الخير غير متحقق في العالم الخارجي فإنه لذلك لايكون موضوعاً وإنما مجرد مثل أعلى ذاتي. ولهذا فإن الارادة تعمل وتسعى إلى إجبار الموضوعية لكي تتحد مع ذاتيتها. أعني أنها تجاهد لكي تتحد الموضوعية والذاتية ويتم التغلب، على هذا النحو، على تناهيها ولكي يصبح الموضوع غير غريب عنها، والارادة وهي تبذل هذا الجهد تدرك عدم كفايتها.

وبهذه الطريقة تتحول مقولة الارادة إلى معرفة أصيلة، فتذهب إلى أن الحقيقة لايمكن أن تكون تأملاً للخير الذاتي فحسب. إذْ أن الارادة ذاتها تتطلّب أن يكون الخير موضوعياً أعني أن يتحقق بالفعل في العالم. وحين يوجد الخير في العالم فعلاً بوصفه موضوعاً موجودا بالفعل، فإن موقف الذات منه سوف يكون مرة أخرى، لاموقف الارادة، وإنما موقف المعرفة الأصلية. لأن الارادة لن تكافح عندئذٍ من أجل الخير الذي ليس (رغبة نختارها) لكنها ستدرك الخير الموجود فعلاً بوصفه شيئاً حاضراً أمامها (أعني معرفة أصلية). وعلى ذلك فإن الارادة تتضمن المعرفة الأصلية بالضرورة ولاتستطيع أن تتخلص من تناقضاتها إلاّ حين تربط نفسها بهذه المعرفة. وعلى ذلك فإن المقولة الجديدة ستكون وحدة الارادة والمعرفة. وعلى ذلك فإن الخير يرى في هذه المقولة الجديدة على أنه قد تحقق على نحو أبدي، فما ينبغي أن يكون هو أيضاً كائن ، فالجانبان متحدان وما هو كائن هو جانب الموضوع، وما ينبغي أن يكون هو جانب الفكرة الشاملة أو جانب الذات. ومن هنا فإن الذات والموضوع متحدان الآن. والفكرة الموجودة هنا هي نفسها، من حيث ماهيتها، الفكرة الموجودة في الفقرة (٣٧٧) القائلة بأننا في الغاية المحققة نجد لدينا وحدة الوسيلة التي هي الموضوع مع الغاية التي هي الذات. والغاية والخير هما بالطبع تصورات ذات طبيعة متشابهة، فمقولة الخير ليست سوى مقولة أكثر تخصيصاً وتعريفاً لمقولة الغاية. والخير والغاية هما معاً جانب الفكرة الشاملة أو الذات ومن ثمّ فإن الخير المتموضع أو المتحقق يعني وحدة الذات والموضوع.

وهذه الهوية في الاختلاف المطلق بين الذات والموضوع هي الفكرة المطلقة. ومعناها المباشر هو أن الذات، بدلاً من أن تنظر إلى الموضوع على أنه شيء غريب وخارجي بالنسبة لها فأنها تدرك الآن أن الموضوع ليس إلاّ نفسها، فالموضوع هو الذات التي لاتتخذ لنفسها موضوعاً سوى ذاتها. وحين تصل الفلسفة إلى هذه

المقولة فإنها تذهب إلى أن الكون كله: النبات، والنجوم، والبشر، والأشياء، ليست شيئاً «معطى» للروح من مصدر خارجي لكنها ليست سوى الروح نفسها. وهكذا تجعل الروح أو الـذات نفسها مزدوجة، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص في صورة عالم خارجي، وهي حين تتأمل هذا العالم لاتتأمل إلاّ نفسها. والروح هي التي تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية كلها. وهي على هذا النحو: فكرة الفكرة، أي الفكر الذي يفكر في ذاته وليس في موضوع غريب عنه. إنها فكر الفكر عن أرسطو وهو ما يعبر عنه أحياناً بالقول بأن الفكرة المطلقة هي مقولة الوعي الذاتي أو الشخصية، أعني الوعي ـ أو الفكر ـ الذي يتخذ من ذاته موضوعاً له.

٤٠٥ ـ الفكرة المطلقة هي الحقيقة المطلقة: إنها التعريف الأخير الكامل والكافي للمطلق أو الله وهي أيضاً التعريف الأخير الكامل للكون. فالله هو فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع. وحين ننظر إلى الكون على أنه نسق من «المادة» تحكمه «قوى» وتسيطر عليه أسباب و«علل»... إلخ فإننا عندئذٍ نراه في غير حقيقته، في ضوء مقولات ناقصة وحيـدة الجانب. أمّا الحقيقة الكاملة فإننا نبلغها ها هنا. أولاً: إن العالم فكر (دائرة الفكرة الشاملة بصفة عامة) وأخيراً إنه فكر (الفكرة المطلقة) أو الشخصية.

٤٠٦ ـ والفكرة المطلقة هي اللامتناهي المطلق لأنها تغلبت على التعارض فهي الذاتية التي امتصت ضدها، الموضوعية، في جوفها، ولم يعد الآن يواجهها خصم جديد لأنها تمتد بامتداد الحقيقة الواقعية كلها. ولهذا السبب فإننا نجد أنه في حين كانت المعرفة التي أدّت إلى ظهور المنهج التحليلي والمنهج التأليفي، معرفة متناهية، فإن الفكر الفلسفي الذي نفذ إلى مقـولة الفكـرة المطلقـة هو معـرفة لامتناهية. فنحن نجد أن المعرفة الشائعة يحدها الموضوع الخارجي: كالمنزل أو الشجرة أو النجم. أمّا المعرفة الفلسفية فهي تعرف أن موضوعها ـ وليكن منزلا أو شجرة أو نجماً ـ ليس إلاّ ذاتها، وأنها لهذا السبب تحدّ نفسها بنفسها ولذلك فهي لامتناهية[1]. والقول الشائع بأن عقل الانسان متناهٍ هو قول كاذب لأن المعرفة

---

(١) إن الفشل في تذكر هذه الحقيقة هو الذي جعل دكتور مكتجارت يذهب إلى أن المعرفة الفلسفية ليست مثالاً تجريبياً على الفكرة المطلقة. لأن المعرفة، كما يقول (شرح على منطق هيجل فقرة ٩٥) تمثل فكرة الحق، وهي المقولة التي يكون فيها الكون هو المحدد للانسجام. وذلك توحيد للمعرفة بصفة عامة مع المعرفة الاصلية التي لايمكن أن تمثل المعرفة المطلقة ما دام يحددها موضوع غريب. لكن المعرفة لايمكن أن تكون محدودة على هذا النحو. إن=

الفلسفية هي الفكر اللامتناهي القادر على إدراك اللامتناهي، وهو نفسه اللامتناهي الذي يدركه.

٤٠٧ ــ ويقول هيجل أيضاً أن مضمون الفكرة المطلقة هو ببساطة نسق المنطق الذي يبلغ الآن نهايته. وذلك قول واضح، فكما رأينا مراراً: كل مقولة تتضمن في ذاتها صراحة جميع المقولات السابقة مدمجة في وحدتها. والفكرة المطلقة بوصفها آخر مقولة وبوصفها التوفيق المطلق بين المختلفات تشتمل في داخلها على جميع المقولات السابقة أعني على المنطق كله. والفكرة المطلقة هي أيضاً الذات والموضوع معاً. ومن حيث هي ذات فهي صورة المنطق لأن صورة الفكر هي جانب الذاتية (قارن فقرة ٣٦٦) لكن صورة المنطق هي ببساطة: المنهج الجدلي. ومن ثمّ فإن الفكرة المطلقة هي، ؛ بوصفها ذاتاً، المنهج الجدلي. وهي بوصفها موضوعاً أو مضموناً فهي عبارة عن مقولات المنطق. لكن هذه الصورة وهذا المضمون، أو الذات والموضوع، لايقف كل منهما خارج الآخر على نحو ما كانت الحالة في المعرفة المتناهية. ومن هنا فينبغي ألاّ يُنظر إلى المنهج الجدلي على أنه صورة غريبة تُفرَض من الخارج على مادة محايدة كما هي الحال في منهج المنطق الصوري الذي يُفرَض على موضوعاته، بل ينبغي النظر إليه على أنه متحد مع مضمونه تماماً في هوية واحدة.

٤٠٨ ــ ينتهي المنطق بمقولة الفكرة المطلقة، لأن هذه المقولة لاتكشف عن نقيضة تحتاج إلى تجاوزها داخل دائرة الفكر الخالص، بحيث ننتقل إلى مقولة أعلى. فهي ليست تجريداً من جانب واحد. وإنما هي الكل العيني، هي الحقيقة النهائية. ومن ثمّ فإننا ننتقل من دائرة الفكر الخالص، أي من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة.

= المعرفة الفلسفية هي المعرفة العامة وهي لامتناهية وتعرف أن موضوعها هو ذاتها. وهي على ذلك تمثل المعرفة المطلقة تمثيلاً صحيحاً. وإنها لضرورة ملحة أن نبحث جذور التعريف الصوفي الذي يقوم به دكتور مكتجارت للمطلق الهيجلي فيجعله حباً.



الجزء الثالث

فلسفة الطبيعة



٤٠٩ ــ لم تكن ثمة صعوبة قط في فهم ما يحاول هيجل أن يقوله في المنطق، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة أو المقولات، وهدفه هو استنباط هـذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض. ولكن ما يحاول هيجل أن يقوله في فلسفة الطبيعة، وفي فلسفة الروح، لم يكن من الممكن، دائماً، فهمه فهماً واضحاً على هذا النحو. فلا شك أننا في انتقالنا من المنطق إلى الطبيعة والروح، فإننا نترك دائرة الأفكار خلفنا بمعنى أو بآخر، ونبدأ في دراسة الأشياء العينية: ففلسفة الطبيعة لاتدرس مجرد تجريدات فحسب كالوجود، والسبب أو الجوهر، وإنمـا تدرس أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان، وفلسفة الروح تدرس كذلك أشياء فعلية موجودة في العالم: عقول الناس الموجودة بالفعل، والمؤسسات البشريـة، ومنتجات الفن، والدين والفلسفة. ومن هنا يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجة في المذهب، إنها النقطة التي ينتقل عندها المذهب من الأفكار إلى الأشياء. ولّما كان لهذا الانتقال كل مظهر الاستنباط المنطقي، شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه، فقد قيل احياناً أننا لدينا هنا قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، إذ لايمكن أن نستنبط من الفكر سوى فكر مثله. فإذا ما افترضنا، أنه في استطاعة أحد أن يستنبط شيئاً صلباً جامداً كالمنضدة أو الكرسي، مثلاً، من نسق الأفكار المجردة فإنه أشبه بافتراضنا أننا بالفكر وحده نستطيع أن نخلق من عدم هذه الأشياء الصلبة أو الجامدة. وقد يجوز التسليم مؤقتاً، لمواصلة النقاش، بأن جميع الاستنباطات التي حدثت من مقولة إلى أخرى، وهي التي يحتوي عليها المنطق هي كلها استنباطات سليمة وصحيحة. فبمقدار ما يظل الفكر منحصراً في دائرته الخاصة، وبمقدار ما تظل محاولاته مقصورة على استنباط فكرة من فكرة أخرى فإن عملية سيره تكون إلى هذا الحد مشروعة. لكن حين افترض أن أية عملية من عمليات المنطق يمكن أن تستنبط شيئاً موجودا بالفعل من الفكر وحده فهو وهم وجنون. ولقد افترض بعض الباحثين أن هيجل قام بمثل هذه المحاولة حين انتقل من المنطق إلى الطبيعة.

٤١٠ ــ وفي استطاعتنا أن نقول، دون أن ننكر الصعوبات الموجودة في هذا الإنتقال، أن الإفتراض الذي سقناه في الفقرة السابقة ليس إلّا وهماً كاملاً، فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى الذي يفترضه المعترضون، ولكنه ليس إلّا انتقالاً من فكرة ألى فكرة أخرى شأنه في ذلك شأن أي استنباط آخر. فنحن لانزال في فكرة الطبيعة، وفي فلسفة الروح ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة. وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها بالمعنى الذي افترضه المفترضون، وإنما هو فكرة الطبيعة. وإذا كان يبدو أنه في داخل فلسفة الطبيعة يستنبط الحيوان من النبات فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط فكرة «الحيوان» من فكرة «النبات». وإذا كان يبدو أنه في فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدني من الأسرة، والدولة من المجتمع المدني فإن ما يقوم به في الواقع هو استنباط افكار هذه الموضوعات. فهو يدرس الأفكار وحدها في أي جانب من جوانب فلسفته، ولم يحاول قط في أي مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى.

٤١١ ــ وهذا كله واضح من عباراته الصريحة نفسها. فالأفكار التي استنبطها في الجزء الثاني والثالث من مذهبه قد أطلق عليها هو نفسه اسم «الأفكار الشاملة Notion». وكانت طريقته هي استنباط فكرة من فكرة أخرى: فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة، وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني.. إلخ. فالمنهج الجدلي يُطبق هنا كما يُطبق في أي مكان آخر. واستنباط المجتمع المدني من الأسرة يعني إظهار أن فكرة الاسرة تحوي في جوفها بالقوة فكرة المجتمع المدني وتتضمنها مثلما كان استنباط العدم من الوجود يعني البرهنة على أن فكرة الوجود تتضمن في جوفها فكرة العدم. ويخبرنا هيجل مراراً، وبصراحة، أن فلسفة الطبيعة والروح تستنبط الكليات وحدها. فهي لاتستنبط هذا العلم الجزئي أو تلك الحبة الجزئية من حبات الرمال. والكليات عبارة عن تصورات أو أفكار، وواضح بالتأكيد أن استنباط «النبات» أو «الحيوان» أو «الأسرة» أو«الدولة»... الخ ليس استنباط شيء آخر سوى التصورات والأفكار ما دامت هذه الحدود لاتنطبق على شيء واحد بعينه وإنما على فئات الأشياء كلها. فنحن هنا، كما كنا في المنطق، معنيون بدراسة التصورات وحدها، وباستنباط التصورات بعضها من بعض. وليس ثمة، في هذه العملية، شيء مستحيل أو غير مشروع.

٤١٢ ــ وقد يعترض معترض على ذلك بقوله: إنْ صحّ هذا التفسير

لمذهب هيجل فإن هذا المذهب لم يخرج قط عن دائرة المجردات. فهو ليس له، ولن يكون له، أي تطبيق على الأشياء على الاطلاق. إنه نسق محض من الأفكار الفارغة التي بنيت في الهواء. فمهما تكن عملية السير الذي يقوم بها هيجل، فإن الأشياء الفعلية، كما يُقال، موجودة وقائمة. هناك هذا العالم الصلب الجامد قائمًا كما هو: هذه المنضدة، وهذا الكرسي، وقبعتي، وحذاؤك... الخ. وإذا كانت الفلسفة تقوم بتفسير الكون فإن عليها أن تفسّر هذه الأشياء الموجودة بالفعل لا التجريدات والكليات وحدها. ولمّا كان التفسير يعني إظهار أن الشيء ينتج عن علّة، أو أنه نتيجة منطقية لمقدمة منطقية، ولّما كان التفسير يعني، في الواقع، الاستنباط، فإن على الفلسفة، حسب مبدأ هيجل نفسه، أن تستنبط الأشياء الموجودة بالفعل لا الأفكار وحدها. وإنْ لم تفعل فإنها تكون قد فشلت فشلاً مطلقاً في تفسير الذي يجعل الشيء يوجد. افرضْ ان جميع هذه الأشياء تنتج منطقياً الواحدة من الأخرى، فلِـمَ لاتكون مجرد أفكار شاملة أو محض أفكار فحسب؟ وكيف يمكن لها أن تطابق الأشياء الموجودة بالفعل؟

٤١٣ ـ والجواب على ذلك هو في بساطة أن هذه الأشياء هي أفكار وليست شيئاً آخر سوى أفكار (قارن فقرات ٩٥، ١٠٠، ١٠١). وبالتالي فإن إستنباط الأفكار يعني هو نفسه إستنباط الأشياء. فهذه القطعة من الورق الموجودة أمامي ليست سوى مجموعة من الكليات: البياض والتربيع.. الخ. ولاشيء في الورقة سوى الكليات، وافتراض وجود شيء آخر غير الكليات يعني الاعتقاد في وجود كائن لايمكن معرفته، يقع خارج دائرة الفكر تماماً، ومن ثمّ فلابدّ أن يكون استنباط جميع الكليات هو نفسه استنباط لجميع الأشياء الموجودة في الكون بالفعل.

٤١٤ ـ ولابدّ أن أقول؛، بإيجاز، إن هيجل نفسه لم يدرك ذلك المعنى إدراكاً تاماً. ولكن مع ذلـك قد سمح لنفسه؛ رغم تكراره المستمر للقول بأن الفكر هو الواقع كله، أن يقع فريسة لغواية التعقب المستمر لفكرة طالما أنكرها هو نفسه صراحة وهي أن هناك كائناً غيبياً غامضاً في الأشياء، أو وراءها، بالإضافة إلى الكليات التي تؤلف كل ما نعرفه عن هذه الأشياء. وسوف أحاول أن أبيـن أن ذلك هو التناقض الكائن في جذور المشكلة الشهيرة، أعني مشكلة الانتقال من الطبيعة إلى المنطق، ومشكلة تفسير إمكان الحدوث والعَرَضية Contingency في

فلسفته على حد سواء. وسوف يكون من الأفضل أن نعود هنا إلى جوانب أخرى لهذه المشكلة ذاتها.

٤١٥ ــ علينا أن نبدأ بتوضيح تناقض سبق أن ذكرناه الآن توّاً. لقد بدأنا بملاحظة تقول إن كل استنباط إنما يتم من فكرة إلى فكرة أخرى، وإن محاولة استنباط الأشياء الموجودة بالفعل من الفكر ستكون محاولة غير مشروعة. ولم يحاول هيجل قط أن يقوم بها ولكنا استطردنا فقلنا إن استنباط الأفكار هو نفسه استنباط للأشياء ما دامت الأشياء ليست شيئاً آخر سوى الأفكار. وبالتالي فإن هيجل يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسّره. وعلينا الآن أن نسأل أنفسنا: ألا يعارض كل موقف من هذين الموقفين الموقف الآخر ويناقضه؟ والجواب هو أن ما هو غير مشروع بالفعل، وهو في الواقع مستحيل تماماً، هو افتراض أن استنباطاتنا الذاتية وأفكارنا الذاتية يمكن أن تنتج وقائع موجودة بالفعل. وسوف يكون من المضحك بالنسبة لهيجل أن نفترض أنه هو نفسه يستطيع بكتابته لمجموعة من الاستنباطات أن يخلق العالم. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إنه لم يستنبط الأشياء. بيد أن الاستنباط الهيجلي ليس مجرد عملية ذاتية ولكنه أكتشاف لحقيقة موضوعية. والانتقال المنطقي من الفكرة إلى الطبيعة يعني أن الطبيعة موجودة بسبب وجود الفكرة Idea، التي هي فكرة موضوعية، لا بسبب أن هيجل تصادف أن فكّر في هذه الفكرة فليس هيجل هو الذي يستنبط الطبيعة من الفكرة، ولكن الفكرة نفسها، الفكرة الموضوعية لا الفكرة الموجودة في مخ هيجل، هي التي أخرجت الطبيعة من جوفها.

٤١٦ ــ المنطق يدس الأفكار، وفلسفة الطبيعة، كما رأينا الآن، تدرس الأفكار هي الأخرى. ولكن قد يُقال في مثل هذه الحالة: ما الفرق، إذن، بين المنطق وفلسفة الطبيعة؟ أليست الأخيرة مجرد استمرار فحسب للمنطق؟ لقد انتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة التي قيل إنها أعلى المقولات. ولكن إذا أخذنا بالتفكير الذي ذكرناه الآن توّاً ألا ينتج عن ذلك أن الفكرة الدنيا التي تبدأ منها فلسفة الطبيعة هي مقولة أعلى وأرقى من مقولة الفكرة المطلقة؟ وأليس ذلك تدميراً لنسيج المذهب الهيجلي بأسره؟ وأنا أجيب عن ذلك بقولي: إنه من الصواب أن نقول إن فلسفة الطبيعة، بمعنى ما، استمرار للمنطق وتكملة له، فهي بالقطع ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة بسبب هوّة أو فجوة مطلقة كتلك التي يُفترض

وجودها في القفزة المستحيلة من الأفكار إلى الاشياء وإنما هي جزء متكامل مع نفس المذهب، وإنْ كانت تشكّل دائرة جديدة في المذهب تتميز بوضوح عن الدائرة التي سبقتها وأعني بها: دائرة المنطق، مثلما كانت دائرة الماهية استمراراً لدائرة الوجود، وإنْ كانت تتميز عنها بوضوح. فمقولات الوجود تشترك كلها في خاصية واحدة هي «المباشرة» في حين أن مقولات الماهية، وإنْ كانت أفكاراً إلاّ أنها أفكار من لون آخر، لأنها كلها تتسم بسمة مضادة للمباشرة وهي التوسّط. وإذا كان المنطق كله لايدرس سوى الأفكار، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لاتدرس سوى الأفكار كذلك. ولّما كانا معاً لايدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر، لكنهما مع ذلك يختلفان أتم الاختلاف ويتعارضان تعارضاً أساسياً. يكمن الاختلاف فيما يلي: المنطق يدرس المقولات وهي لون خاص من ألوان الكليات تتسم بأنها تنطبق على كل شيء، فهي شاملة في مجال انطباقها. أمّا فلسفة الطبيعة فهي تدرس كليات من نوع آخر، كليات ليست مقولات ولكنها كليات تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء كلها، فكل شيء في الكون له وجود وكيفيات، سبب، ونتيجة.. الخ والوجود والكيف والسبب والنتيجة هي بالتالي مقولات، وهي لذلك تقع في دائرة المنطق، لكننا نجد في كليات الطبيعة أن بعض الأشياء فقط: نبات وبعضها حيوان، وبعضها الآخر مادة غير عضوية، ومن هنا كان «النبات» و«الحيوان» و«المادة غير العضوية» كليات من نوع مختلف تماماً عن المقولات، وهي لذلك تقع في دائرة خارج دائرة المنطق.

٤١٧ ـ وفي استطاعتنا أيضاً أن نشرح الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة بأن نقول: إن المقولات هي كليات خالصة غير حسية في حين أن كليات فلسفة الطبيعة كليات حسية، وعامل الحسي هنا يعني، في بساطة، أن ما هو حسي ليست له صفة الكلية فحسب وإنما له كذلك صفة الجزئية. إنه هذا في مقابل ذاك، ومن ثمّ فالكلي الحسي هو نفسه الكلي الذي ينطبق على هذه ولاينطبق على تلك. أعني على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على كل الأشياء. ومن هنا فإننا نستطيع أن نصف الانتقال من المنطق إلى الطبيعة على النحو التالي: يقدم لنا المنطق العلّة الأولى للعالم مؤلفة من كليات خالصة، ونحن الآن نصل إلى المرحلة التي تكتمل فيها فكرتنا عن العلّة الأولى للعالم، ونحن نسير إلى نتيجتها المنطقية أعني إلى العالم نفسه: فالانتقال الذي تـمّ بالفعل إنما هو انتقال من

الدائرة العامة للكليات الخالصة إلى الدائرة العامة للكليات الحسية[1].

٤١٨ ــ علينا أن نفرّق، بين مسألتين (١) ــ ما إذا كانت محاولة استنباط الطبيعة من الفكر محاولة مشروعة (٢) ــ ما إذا كانت محاولة هيجل قد نجحت، أعني ما إذا كان الاستنباط الذي تمّ بالفعل إستنباطاً سليمًا. ولقد أجبنا عن المشكلة الأولى بقولنا: إن المحاولة ليست مشروعة فحسب وإنما هي ضرورية ضرورة مطلقة. وهي مشروعة لأنها ليست انتقالا بالمعنى المستحيل الذي يفرضه المعترضون في العادة، إنتقالاً من الأفكار إلى الأشياء، ولكنه إنتقال من لون من ألوان الفكر إلى لون آخر. ولايمكن أن يشك أحد قط في مشروعية استنباط الأفكار من أفكار غيرها. والاستنباط، من ناحية أخرى، ضروري لأنه الطريقة الوحيدة الممكنة لتفسير الكون. ولقد فرضت هذه الضرورة الاعتبارات التي سقتها في الفصل الثالث من الجزء الأول من هذا الكتاب. فقد رأينا هناك أن التفسير لايعني شيئاً آخر غير الاستنباط، وتعتمد جميع المذاهب المثالية على القول بأن المبدأ الأول لتفسير الكون هو مبدأ منطقي وأنه مبدأ كلي، وأن الكلي هو علّة عاقلة Reason أو هو المقدم المنطقي الذي يُعتبر العالم نتيجة له. ولايمكن أن يعني ذلك شيئاًغير أن العالم لابدّ أن يُستنبط من الفكرة Idea. فلقد رأينا في الفصل الأول (من هذا الكتاب) أن العلاقة بين المطلق والعالم هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية. ولقد ذهب فلاسفة اليونان، لاسيما أرسطو، إلى القول بهذه الفكرة. فمبدأ الصورة الأرسطي سابق على العالم، والنهاية (أو الغاية) سابقة على البداية، وليست هذه الأسبقية أسبقية زمنية بل منطقية. ولكن المسألة التي يتحقق منها فلاسفة اليونان هي أن هذه الفكرة إذا ما تطورت تطوراً كاملاً فلن تعني شيئاً سوى القول بأن المطلق مرتبط بالعالم كما ترتبط المقدمة في القياس بالنتيجة. وأن العالم، من ثّم، لابدّ أن يُستنبط من المطلق، ولقد كان الفشل في إدراك هذه الفكرة هو السبب في الثنائية التي نجدها عند أفلاطون وأرسطو. والنقاد الذين يلومون هيجل الآن على محاولته استنباط الطبيعة من الفكرة هم أنفسهم الذين كانوا يجأرون بالشكوى من أن أفلاطون، وأرسطو من بعده، قد أخطأ فجانبه التوفيق في الثنائية الموجودة في مذهبه بين المادة والفكر. ولايعني المذهب الواحدي Monism شيئاً سوى القول بأن هناك حقيقة واحدة مطلقة وكل ما عداها نتيجة لها. وهذه الحقيقة هي الفكر عند كل من أفلاطون وأرسطو والمثاليين بصفة عامة. ولكن أفلاطون، وأرسطو أيضاً لم يوضح هذه الحقيقة ومن ثّم ترك المادة بوصفها المبدأ المطلق الذي لم يُشتق من شيء آخر أو

---

(١) أنظر في هذا الموضوع،أيضاً الجزء الأخير من الفقرة (٩٥).

هي الوجود المستقل القائم بذاته، أو هي الحقيقة المطلقة بعيدة عن الفكر، وهكذا وقع في الثنائية. ومن هنا كان لوم النقاد لهم. لكن حينما حاول هيجل أن يعالج هذه الثنائية بالطريقة الوحيدة الممكنة أعني عن طريق استنباط المادة عن الفكر، اعتبروا ذلك شيئاً مضحكاً وسخروا منه. لكن النقاد لايمكن أن يكونوا على صواب في الحالتين. فما لم يرفضوا البقاء في ثنائية بغير توفيق فلابدّ لهم من التسليم إمّا بإمكان خروج الفكر من المادة أو خروج المادة من الفكر. فإن سلّموا بأن المادة تنتج من الفكر فقد سلّموا بموقف هيجل. وإذا ما أخذنا بالموقف العام للفلسفة المثالية، القائل بأن الفكر هو المطلق، فإن علينا في هذه الحالة أن نبينّ أن المادة تخرج من الفكر، فإنْ لم نفعل وقعنا في ثنائية أفلاطون وأرسطو. وليس ثمة سوى طريقتين إثنتين يمكن أن نتصور فيهما إنتاج الفكر للمادة. فإمّا أن يسبق الفكر، أو المطلق، المادة في الزمان، وينتج المادة بوصفه سبباً وهي نتيجة له. وإمّا أن يسبق الفكر المادة أسبقية منطقية وينتج المادة بوصفها نتيجة منطقية له. أمّا الطريق الأول، فهو باعتراف النقاد أنفسهم غير وارد. في حين أن الطريق الثاني يفضي إلى أن العالم لابدّ أن يُستنبط من الفكرة. ولو أننا أسقطنا هذين الطريقين من حسابنا وقلنا إن المطلق لاينتج العالم على أنه نتيجة في الزمان ولا على أنه نتيجة منطقية فسوف يتساءل هؤلاء النقاد: إذن ما الطريقة الثالثة التي يمكن افتراضها لتصور العلاقة بين المطلق والعالم؟

٤١٩ ــ إذا وصلنا الآن إلى الانتقال الفعلي الذي قام به هيجل من الفكرة إلى الطبيعة لوجدناه يقول في الأقسام الأخيرة من المنطق الكبير: «لّما كانت الفكرة تضع نفسها على أنها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وتتخذ، بالتالي، صورة الوجود المباشر فإنها هي الطبيعة بوصفها الشمول الكلي لهذه الصورة»[1]. ثم يستطرد هيجل ويسوق عدداً من الملاحظات حول هذا الاستنباط، وهذا هو كل ما يقدمه لنا بصدد الاستنباط ذاته. ولاتضيف الفكرة الموجودة في «الموسوعة» التي تقابل فقرة المنطق الكبير شيئاً جديداً عن الفقرة الاخيرة. ويبدو أن هـذا الاستنباط يريد أن يقول إنه لّما كان كل توسّط قد اختفى في الفكرة فقد أصبحت الفكرة لهذا السبب مباشرة مطلقة. ولكن ما هو مباشر على نحو مطلق موجود هنا أو هناك أعني حاضراً أو مُعطى. وطابع الوجود المُعطى علـى نحـو

(١) الترجمة الانجليزية لهذه الفقرة والفقرات التالية التي سوف اقتبسها فيما بعد مأخـوذة من و. ت. هاريز T.Harris في كتابه «منطق هيجل» ص ٣٩٨ ــ ٣٩٩ شيكاغو (١٨٩٥).

مباشر والحاضر أمامنا في الخارج هو الخاصية الجوهرية للعالم الخارجي، أعني هو خاصية الطبيعة. فإذا كان الشيء مباشراً فهو مُعطى لأن المعطى هو الواقعة المحض، واقعة موجودة، ببساطة، على هذا النحو، دون أي مبرر لوجودها. إنها تلك الواقعة التي لم تتخللها (أو تتوسطها) علّة، إنها المباشر. ولّما كانت الفكرة مباشرة فهي شيء يوجد وجوداً خارجياً على أنه واقعة مباشرة، وتلك هي، على وجه الدقة، خاصية عالم الطبيعة الخارجية.

٤٢٠ ــ هذا الاستنباط غير سليم، أو هو، على الأقل، غير كافٍ. فلقد سبق أن رأينا التوسّط، في حالات لاحصر لها، ينهار ويتحول إلى مباشرة. فكان لابدّ، إذنْ، أن تكون أي مباشرة عبارة عن إنتقال إلى الطبيعة، إنْ كان هيجل يريد أن يقنعنا أن الواقعة المحض للمباشرة تكفي للانتقال إلى الطبيعة وهذا عكس ما رأينا تماماً. وكل ما يمكن أن يقوله أكثر الهيجليين تفاؤلاً هو أن الانتقال الذي قدمه لنا هيجل يمكن أن يكون مفتاحاً للكشف عن الحقيقة التي يمكن أن يتولاها بعض المفكرين اللاحقين حتى يعثر على الاستنباط الصحيح[1].

٤٢١ ــ لكن هيجل بعد هذا الاستنباط راح يشرحه بقوله: «إن هـذا الانتقال ليس صيرورة، ولا هو إنتقال كالانتقالات السابقة، حين سرنا خطوة من الفكرة الشاملة الذاتية إلى الموضوعية، أو حين انتقلنا من الغاية الذاتية إلى الحياة... فالفكرة لاتخضع لانتقالات أكثر من ذلك. وبساطتها مشفة تمام الشفوف وتتخذ صورة الفكرة الشاملة الدائمة». ولكن إذا لم يمكن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة مشابهاً للانتقالات التي حدثت في الاستنباطات السابقة فماذا عساه أن يكون؟ يجيب هيجل بأنه: «يعني أن الفكرة تقذف بنفسها في حرية إلى صورة الطبيعة»، ثم يستطرد متحدثاً عن «عزم الفكرة الخالصة على تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية» أعني بوصفها طبيعة، ويقول في الموسوعة: «ولّما كانت الفكرة تتمتع بحرية مطلقة فإنها لاتنتقل إلى الحياة فحسب، أو تسمح للحياة أن تظهر فيها كما هي الحال في المعرفة المتناهية. فهي تعزم في تصميم، وهي في حقيقتها المطلقة على أن تترك لحظة جزئيتها ــ أو لحظـة التنوع الأول والوجود الآخر، وهي الفكرة

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة (٢٣٩) ولاشك أن مباشرة الفكرة المطلقة تختلف عن مباشرة المقولات السابقة من حيث أن الفكرة المطلقة، فيما يقول هيجل، تصل لأول مرة إلى استقرار مطلق، ولاتكشف عن متناقضات تدفعنا إلى الانتقال إلى مقولة أعلى. لكن ذلك، في إعتقادي، لايجعل الاستنباط أكثر صحة.

المباشرة ـ تتحول في حرية إلى طبيعـة»[1] ولقد اعترض شلنج على هـذه العبارات، وذهب آخر إلى القـول بأنها مجرد عبارات مجازية تخفي تصدعاً مطلقاً في المذهب. فالقول بأن الفكرة المطلقة، في حريتها، «تعزم وتصمم (وكأنها تفكر؟) على أن تترك لحظة جزئيتها وتصبح في حرية صورتها المنعكسة أي الطبيعة». وواضح أن هذه العبارات ليست سوى مجازات شعرية. لكن نقاد هيجل قد فشلوا جميعاً وبغير استثناء تقريباً في ملاحظة حقيقة هامة هي أن هذه العبارات الشعرية ليست جزءاً من الاستنباط نفسه، ولكنها مجرد شروح له فحسب، أمّا الاستنباط ذاته فهو موجود في عبارة واحدة سبق أن اقتبسناها في الفقرة رقم (٤١٩) وهي عبارة لها طابع منطقي خالص.

٤٢٢ ـ من الواضح أن هيجل يقرر هنا أن الانتقال من المنطق إلـى الطبيعة ليس من ذلك اللـون من الاستنباطات الموجودة في المنطق، لكن ذلك لايعني بالضرورة أنه ينكر أي طابع منطقي لهذا الاستنباط. فهيجل يميز داخل المنطق نفسه بين أنواع مختلفة من الانتقال المنطقي، فهو يقول في دائرة الوجود إن الانتقال يعتمد على الانتقال من حد إلى حد آخر. لكنا نجد ان الانتقال في دائرة الماهية لم يعد انتقالاً من حد إلى آخر وإنما هو انعكاس حد في حد آخر. وهو يقول في دائرة الفكرة الشاملة «ولم تعد حركة الفكرة الشاملة وتقدمها تمثل انتقالاً إلى شيء آخر أو انعكاساً في شيء آخر، ولكنها أصبحت تطوراً، ذلك لأن العناصر المتميزة في الفكرة هي بغير عناء كبيـر متحدة بعضها مع بعض ومع الكل في وقت واحـد» . وهكذا نجد هيجل يخبرنا بعـد أن ظهرت الأقسـام الثلاثـة الكبيرة للمنطق، أن الاستنباطات التي تتسم بها هذه الأقسام تختلف في طابعها عن تلك الاستنباطات الموجودة في القسم السابق. ومن هنا فإن القول بأنه يخبرنا الآن بأن الأنتقال من المنطق إلى الطبيعة لايشبه الانتقالات داخل المنطق لايدل بذاته على أن الانتقال إلى الطبيعة ليس انتقالاً منطقياً على الاطلاق. فلقد قلنا إن الانتقال في دائرة الوجود وفي دائرة الماهية، وفي دائرة الفكرة الشاملة يختلف في كل من هذه الدوائر، ومع ذلك فهي كلها استنباطات منطقيـة. وقد يجـوز أن هيجل يعني بالانتقال من المنطق إلى الطبيعة لوناً رابعاً من الاستنباط بالمنطق، ولو صحّ ذلك فلابدّ أن نضيف أن من المستحيل علينا تماماً أن نفهم معنى هذا اللـون الجديد من الاستنباط المنطقي لأن اللغة التي استخدمها هيجل في شرحه لغة شعرية، وقد لايكون مجحفاً أن نقول إنها لاتعني شيئاً على وجه التحديد.

---

(١) ولاس المنطق فقرة رقم (٢٤٤)

٤٢٣ ــ هناك مع ذلك، شيئان مؤكدان: الأول هو أنه مهما يكن المعنى الذي يريد هيجل أن يقوله فإنه ينبغي عليه أن يستنبط الطبيعة من الفكرة Idea، فمثل هذا الاستنباط ضروري للمذهب، بقدر ما هو ضروري لأي تفسير عن العالم كما سبق أن ذكرنا. والثاني: مهما يكن ما يقصده هيجل أو ما يريد أن يقوله، فإن الفقرة التي تم فيها الانتقال تحمل طبيعة الاستنباط المنطقي. فالانتقال الفعلي لم يتم في العبارة الشعرية التي تدور حول تصميم الفكرة وعزمها، في حرية، على أن تترك لحظتها الجزئية وتتحول إلى طبيعة. فهذه العبارة ليست في الواقع سوى وصف للانتقال الذي تمّ بالفعل في عبارة واحدة اقتبسناها فيما سبق، ونعيد اقتباسها الآن مرة أخرى: «لّما كانت الفكرة تضع نفسها بوصفها وحدة مطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وبالتالي تتخذ صورة الوجود المباشر فإنها المجموع الشامل لهذه الصورة أعني هي: الطبيعة».. وهذا يعني أن فكرة الفكرة تتضمن فكرة المباشرة، ولكن فكرة المباشرة هي نفسها فكرة الـمُعطى والتخارج، وتلك هي فكرة الطبيعة. وبيان أن فكرةً ما تحتوي فكرة أخرى هو استنباط هذه من تلك، ومثل هذا الاستنباط هو استنباط منطقي مهما يكن المعنى الذي يقصده به هيجل. فهو استنباط ذو لون خاص من ألوان الاستنباط ظهر لأول مرة في مقولة الكمية النوعية التي سبق أن شرحناها لاسيما في الفقرة (٢٣٩) كما سبق أن رأينا لها أمثلة كثيرة. والقول بأن الاستنباط غير سليم أو غير كافٍ لايؤثر، بالطبع، فيما نقول[1].

٤٢٤ ــ من المحتمل، كما رأينا، ألّا تكون عبارة هيجل التي يقول فيها إن ذلك الانتقال ليس كالانتقالات الموجودة في المنطق، تعني شيئاً أكثر من أن ذلك استنباط منطقي من لون جديد. ولكن إذا اعتبرنا أنها تعني بالفعل انكار أنه استنباط منطقي على الاطلاق، فإننا ننتهي في هذه الحالة إلى القول بأن هيجل قد أخطأ. ويبقى علينا بعد ذلك أن نفسّر الخطأ فحسب. والخطأ في رأيي، إنْ كان هناك خطأ على الاطلاق، يرجع إلى القول بأن هيجل لم يتخلّص تماماً من ظلال «الشيء في ذاته» رغم هجماته المتكررة على هذه الفكرة. فإذا كان الشيء المادي، كهذا الحجر مثلاً، ليس شيئاً سوى الكليات والأفكار، فلن يكون هناك أي سبب

(١) أنظر في شرح وجهة النظر التي تقول إن الانتقال (من المنطق إلى الطبيعة) ليس استنباطاً، كتاب مكرن ص ٧٩ إلى ص ٨٥ لاسيما ص ٨٤.

عندئذٍ يبرر عدم استنباط الشيء نفسه. إن استنباط أفكار من أفكار أخرى أمر مشروع ومُسلّم به، لكن إذا تضمن أي عنصر غير الفكر، فإن هذا العنصر في هذه الحالة سيكون غير قابل للاستنباط ولا يمكن معرفته. وقد يجوز أن هيجل كان لايزال مرتبكاً من آثار هذه الفكرة مؤمناً أن الطبيعة تحتوي على عنصر غير قابل للاستنباط، ومن هنا فقد تردد وارتاب في الانتقال من الطبيعة إلى المنطق.

٤٢٥ — وسوف يفسّر لنا ذلك أيضاً الموقف الغريب الذي وقفه إزاء مسألة الحدوث والعرضية في الطبيعة. فيبدو أن شخصاً يدعى هر كروج Herr Krug(*) زعم أن هيجل يحاول في فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود في العالم الخارجي من الفكرة الخالصة، ومن ثمّ تساءل عماّ إذا كان في استطاعة هيجل أن يستنبط له قلمه — قلم هر كروج — الذي يكتب به. ولقد رد هيجل على «كروج» التعس بعنف في حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل هامة تشغل بها نفسها، وهي أكثر أهمية من قلم كروج. وموقفه العام هو أن فلسفة الطبيعة لايمكن لها، ولاينبغي لها أن تفعل، أن تحاول استنباط الوقائع والأشياء الجزئية وإنما هي تستنبط الكليات وحدها، إنها لاتستطيع أن تستنبط هذا النبات ولكنها تستنبط النبات بصفة عامة.. الخ. ويرى هيجل أن التفصيلات الجزئية في الطبيعة تحكمها الصدفة والهوى لا العقل فهي تفصيلات لا معقولة واللامعقول هو على وجه الدقة ما لايمكن استنباطه. وهو يخبرنا أنه من الخطأ أن نطلب من الفلسفة أن تستنبط هذا الشيء الجزئي أو هذا الانسان الجزئي.. الخ.

٤٢٦ — لكن مثل هذا الموقف لن يصمد للمناقشة، فإذا لم يكن هناك شيء غير الفكر في هذا الحجر، أو هذا الإنسان، ولاشيء سوى الكليات، لترتب على ذلك أنه ينبغي أن يكون من الممكن نظرياً على الأقل، أن نستنبط هذا الحجر أو هذا الانسان. وإذا لم يكن ذلك ممكناً فإن الاستحالة تكون لسبب واحد فقط هو أن الحجر يحتوي على عنصر غير كلي، ولّما كان هذا العنصر جزئياً تماماً فإنه يقع خارج نطاق الفكر كلية . وما يقع خارج نطاق الفكر هو ما لا يمكن معرفته ، وهو الشيء في ذاته عند كانط . وهكذا نجد أن موقف هيجل فيما يتعلّق بالصدفة في الطبيعة، يوحي بأنه ظلّ متأثراً، رغم كل تأكيداته بالفكرة الكانطية عن ما لا يمكن معرفته ويفسّر لنا ذلك، من ناحية أخرى؛ ارتيابه في الانتقال من المنطق إلى الطبيعة.

(*) فلهلم تراوجت كروج W. T. Krug مفكر ألماني معاصر لهيجل ولد عام ١٧٧٠ في نفس السنة التي ولد فيها هيجل ومات عام ١٨٤٢. (المترجم).

٤٢٧ ــ وفي اعتقادي أن هيجل أخطأ وأصاب كروج فيما يتعلّق بموضوع القلم. ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق بأن هجوم كروج معقول أو له ما يبرره. وإذا كنا نريد إقامة مذهب واحدي مثالي Idealistic Monism فإن علينا أن نفسّر كل شيء من المبدأ الأول لهذه الفلسفة وهو الفكر، وذلك يعني أننا لابدّ أن نستنبط كل شيء لأننا إذا ما تركنا شيئاً بعيداً عن دائرة الاستنباط كان ذلك بمثابة إعلان بأن هناك شيئاً لايمكن أن

يُستنبط. ومعنى ذلك، ببساطة، أننا نصل إلى فلسفة ثنائية تعترف بوجود شيء ما ليس نتاجاً للفكر ولكنه يقع خارج دائرة الفكر تماماً، فهو وجود مطلق لايُشتق من شيء آخر على الاطلاق. ومعنى ذلك أننا، في هذه الحالة، نصل إلى السطح الخارجي لنفس الثنائية التي ظهرت بوضوح في مذهب أفلاطون وأرسطو. صحيح أن من الصواب القول بأننا لابدّ أن ننظر إلى الطبيعة في مذهب هيجل، بمعنى ما على أنها لامعقول أو خلو من العقل، لأن الفكرة هي العقل، والطبيعة هي ضد الفكرة فالطبيعة من ثمّ غير عقلية. ولّما كانت المعقولية هي نفسها الضرورة، فإن الطبيعة لابدّ أن يحكمها ما هو مضاد للضرورة أعني: الصدفة، فليس هنا سبب منطقي ضروري يبين لنا لماذا ينبغي أن يوجد الشيء في الطبيعة على ما هو عليه، فهو موجود على هذا النحو فحسب. ولكن هناك أيضاً سمة جوهرية للمذهب الهيجلي وهي أن يرتبط الحدان المنفصلان في هوية وحدة. أعني أنه لايمكن أن يكون هناك انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول، فاللامعقول لابدّ أن يكون في الوقت نفسه معقولاً أيضاً ولابدّ أن نبين أن من المعقول أن يوجد اللامعقول، فإذا كان هيجل قد أكّد أن الشيء الجزئي، كهذا الحجر، هو في ظاهره شيء لامعقول، ثم استطرد يضيف إلى ذلك أن هذه اللامعقولية هي نفسها نتاج للعقل، وأن الماهية الحقيقية للحجر إذا ما كشفناعنها سنجد أن مركزها ومحورها هو الفكر أو العقل ــ إذا كان هيجل قد فعل ذلك فهو يتفق تماماً مع الخصائص الجوهرية لمذهبه. ولابدّ أن يعني ذلك أيضاً استنباط الحجر. لكن حين نقول إن الحجر شيء لامعقول تماماً يوجد خارج نطاق الفكر كلية وأنه لايمكن استنباطه، فإن ذلك يعني التسليم بالانفصال والتعارض المطلق بين المعقول واللامعقول، وهو تعارض لاتوجد فيه هوية، تعارض مكتمل تماماً لدرجة أنه يبرز لنا ثنائية حادة في المذهب. لأنه يعني أنه يوجد في الكون انقسام لايمكن علاجه، انشطار مطلق إلى نصفين غير متكافئين. فكل منهما عبارة عن وجود مطلق قائم بذاته مستقل عن الآخر. ومن هذه الوجهة من النظر فإن هناك لونين من الحقيقة الواقعية، وليس مما يفيد هيجل

أن يقرر، كما فعل، أن ماهو غير معقول غير حقيقي لأن ذلك يؤدّي إلى تناقض موجود كذلك عند أفلاطون. فلقد صرّح أفلاطون نفسه أن «المادة» الأفلاطونية هي لاوجود مطلق. لكن الحقيقة هي أن هذه المادة بمثابة وجود مطلق ما دامت كائناً لم يشتقه أفلاطون من المثل، وتلك هي الحال نفسها مع الحدوث والعـرَضية أو اللامعقول عند هيجل، فهو يصرّح أنه اللاحقيقة المطلقة. لكن لّما كانت موجودة ولّما كانت غير مُستنبطة وغير مُشتقة من الفكر، فسوف يكون لها عندئذ وجود مستقل قائم بذاته، وستكون حقيقة مطلقة.

٤٢٨ ــ ومن هنا فلابدّ لأي فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط كل تفصيلات الكون. وهذا يعني بالطبع أنها لايمكن أن تكتمل أبداً. إذْ المطلوب في هذه الحالة، حتى تكتمل تلك الفلسفة، أن نصل إلى معرفة لامتناهية أو إلى علم بكل شيء. والموقف الذي كان ينبغي على هيجل أن يقفه، والذي لابدّ أن يأخذ به أي مفكر هيجلي عاقل اليوم هو أن المذهب لم يكتمل ولا يمكن له أن يكتمل. وهذا بالطبع لم يفعله هيجل. ولاشك أن لوناً من الكبرياء منعه من ذلك. فقد كان يريد دائمًا أن يرتدي ثوب العلم بكل شيء. بحيث يكتمل المذهب ويكون مطلقاً ونهائياً، وأن يحل كل المشكلات. أمّا الأخذ بالموقف القائل إن الفلسفة المكتملة لابدّ أن تستنبط كل شيء والتسليم بناءً على ذلك بأن مذهبه الخاص، بالغاً ما بلغت عظمته وهو مذهب عظيم ورائع بالفعل أو هو أعظم مذهب يمكن أن ينتجه عقل بشري ــ ليس سوى شمعة تضيء في ظـلام الكون الدامس، مثل هذا التواضع لايناسب مزاج هيجل. ومن المهم بالنسبة لنا أن نتذكّر، ونحن نسير في تفصيلات البقية الباقية من مذهبه، أن هيجل يأخذ بوجهة النظر سواء كانت صواباً أم خطأً، التي تقول إن الأشياء الجزئية لايمكن استنباطها، وأن الطبيعة تحكمها الصدفة والهوى، وأن عليه فحسب، أن يستنبط الأجناس الكلية وحدها في الطبيعة والروح. وهو يرى أننا لايمكن أن نتوقع استنباط مختلف انواع الطبيعة كلها، لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثراً أعمى بغير مبرر. ويضيع المبرر تماماً، أو العلّة العاقلة Reason وسط صور الاضطراب اللامتناهي التي تحدث في الطبيعة. وهذا الافراط الذي لاحدّ له في منتجات الطبيعة هو، فيما يـرى هيجل، لون من ألوان الجنون أو اللاعقل المطلق في الطبيعة، وهو يلاحظ أن ما يسمى «بثراء» الطبيعة أو تنوعها اللامتناهي الذي يُعجب به الناس إعجاباً كبيراً، هو في الحقيقة بعيد كل البعد عن أن يكون قميناً بالإعجاب. فهو يمثل «ضعف الطبيعة» وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل، وهذا الإنتاج الجنوني من جانب

الطبيعة هو سُعر واندافع جنوني، هو رقصة باخوسية Bacchutic (*) تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل.

٤٢٩ ـ الموضوعات التي ناقشناها في الفصل الحالي تثير الكثير من الجدل والخلاف، بمعنى أن نقاداً مختلفين اعتنقوا بصددها وجهات نظر متنوعة سواء فيما يتعلق بالمعنى الذي يريد أن يقوله هيجل أو عن مشروعية سيره في وقت واحد. ولقد عرضت وجهة نظري فيما يتعلق بهذه المشكلات، وسوف أخصص البقية الباقية من هذا الفصل لعرض ما تتضمنه بالفعل فلسفة الطبيعة عند هيجل بغض النظر عن إختلافات الرأي حولها.

٤٣٠ ـ الطبيعة هي النقيض في المثلث الذي يتألف من: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح، ومن ثمّ فالطبيعة هي ضد الفكرة، إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر، أو حين تكون في غربة ذاتية، ولّما كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو، ولّما كانت الفكرة هي العقل، فإن الطبيعة هي إذن اللاعقل أو اللامعقول. والطبيعة هي أيضاً لحظة الجزئية التي سمحت لها الفكرة أن تخرج من ذاتها. ووفقاً للمبادىء العامة للجدل، فإن الفكرة هي الكلي (لأن المنطق يدرس فقط الأفكار الكلية المجردة الخالصة) والطبيعة هي الجزئي، والروح هي الشخصي أو الفردية العينية.

٤٣١ ـ وكما أن الفكرة هي دائرة الأفكار الكثيرة فـإن الطبيعة هي أيضاً ميدان الأشياء الكثيرة. ولّما كان المنطق يبدأ من أكثر الأفكار تجريداً وفراغاً ثم يسير منها مستنبطاً سلسلة من المقولات الأكثر عينية أو التي تزداد عينيتها شيئاً فشيئاً، كذلك سوف تبدأ فلسفة الطبيعة من القاع، من أكثر الأشياء تجرداً وفراغاً، سوف تبدأ بالمكان الفارغ، فالمكان عبارة عن تجريد وفراغ كاملين، فهو ليس له في ذاته طابع ولامظهرولاسمةولاتحديد من أي نوع. إنه اللاصورة، فهو عبارة عن فراغ متصل متجانس ليس بداخله أي تمايز، وهو يقابل مقولة الوجود التي هي كذلك فراغ متجانس خالٍ تماماً من كل تحديد أو تمييز.

٤٣٢ ـ ومن هنا كان المكان هو الحد الأدنى للطبيعة. أمّا حدها الأقصى أو نهايتها، فهو إنتقالها إلى عالم الروح. والروح هي العقل، أو هي الفكرة وقد عادت إلى نفسها. لكن مراحل الطبيعة التصاعدية تؤلف عودة الفكرة التدريجي إلى ذاتها، واكتمال هذه العملية إنما يكون في الروح. وعندما انتقلت الفكرة الشاملة

(*) نسبة إلى الإله باخوس إله الخمر والعربدة عند اليونان (المترجم).

الذاتية، في المنطق إلى الموضوع فإن هذه الدائرة الجديدة بدأت بأكثر الأشياء خلواً من الذاتية وأعني به الآلية. وكانت المقولات المتعاقبة في هذه الدائرة الجديدة تؤلف العود التدريجي إلى الذاتية، ثم ظهور الذاتية. وهكذا نجد أن الذاتية التي ضاعت في مقولة الآلية تعود إل الظهور في مقولة الغائية، ففي هذه المقولة ينتقل الموضوع إلى الفكرة. ويمكن أن نقارن سير المراحل التصاعدية في الطبيعة بهذه العملية من جميع الجوانب، فالطبيعة تبدأ من أكثر الأشياء خلواً من العقل، أو من أكثر الأشياء لا معقولية، وهو المكان حيث نجد الفكرة، أو العقل، مفقودة كلها تقريباً. لكن العقل يبدأ في الظهور تدريجياً في المراحل التالية في الطبيعة، حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي الكائن الحي الذي تبلغ فيه الطبيعة مرحلة الوعي وتستعد للانتقال إلى الروح، روح الإنسان العاقل.

٤٣٣ ـ وعلى ذلك فإن المكان هو أكثر الأشياء خلواً من العقل أو الفكر أو الروح، وتكون الطبيعة، في مرحلة المكان، في أكثر مراحلها معارضة للفكرة. فالمكان، هو بصفة عامة، الضد الأقصى للفكر. لأن الفكر جوانية مطلقة والمكان برانية مطلقة أو تخارج مطلق. فأجزاء الفكر لاتوجد بعضها خارج البعض الآخر، في حين أن أجزاء المكان توجد بعضها خارج بعض. والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عن «أجزاء» الفكر إلا تجوزاً. أما الأشياء في المكان، والمكان نفسه، فله أجزاء، وهذا يعني أن التخارج هو السمة الأساسية للمكان، إن

أجزاء المكان ليست أجزاء إلّا بسبب أنها خارجية بعضها لبعض ويقع بعضها خارج بعضها الآخر. وهذا التخارج هو الصفة الجوهرية للمكان أو قل إن المكان هو التخارج. وماهية الفكر من ناحية أخرى هي الجوانية أو التداخل. وفي استطاعتنا أن نقول، إذا شئنا، إن الفكرة مؤلفة من أجزاء، أعني من مقولات المنطق المختلفة، ولكن وصفنا لمقولات المنطق بأنها أجزاء للفكرة ليس إلّا وصفاً مجازيا فحسب، لأنها ليست أجزاء حقيقية لأنه لايوجد بعضها بالضرورة خارج البعض الآخر، ولكنها على العكس توجد داخل بعض. والاستنباط نفسه يهدف إلى البرهنة، على ذلك، فالعدم موجود داخل الوجود، ولّما كان الوجود يشتمل في جوفه على العدم، فإن الاستنباط يستطيع، لهذا السبب، أن يخرج العدم من الوجود. وجميع المقولات التالية موجودة ضمناً في جوف الوجود، وكل المقولات السابقة موجودة صراحة داخل الفكرة المطلقة. وأية مقولة وسطى كمقولة الجوهر، مثلاً، تحتوي صراحة على جميع المقولات السابقة عليها، كما تحتوي ضمنياً على جميع المقولات التي تليها. وهكذا نجد أن أي مقولة تحتوي على أي مقولة أخرى في

جوفها وهذا هو تداخل الفكر المطلق الذي يُعتبر الضد الأقصى لتخارج المكان.

٤٣٤ ــ وتقدم لنا فلسفة الطبيعة نظرية التطور، أو السير التدريجي من الصور الدنيا إلى الصورة العليا. ولكن ينبغي أن نلاحظ جيداً أنه لايوجد أي عنصر زمني في هذا التطور. فكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى في نظام منطقي لا في نظام زمني. لقد عاش هيجل في الأيام التي سبقت عصر دارون، ولم يكن يعرف أن التطور هو واقعة تحدث في الزمان بقدر ما هي عملية من عمليات الفكر المنطقي سواء بسواء. والواقع أنه ينكر، صراحةً، نظرية التطور التاريخي فهو يقول: ينبغي أن يُنظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراتب كل مرتبة تظهر من الأخرى بالضرورة، وهي الحقيقة القريبة من المرحلة التي ظهرت منها، ولكن ليس بمعنى أن هذه المراتب تظهر بعضها من بعض ظهوراً طبيعياً. ولقد كان من التصورات الخاطئة في فلسفة الطبيعة الحديثة والقديمة النظر إلى التطور والانتقال من إحدى الصور أو إحدى الدوائر الطبيعية إلى صورة أو دائرة أعلى على أنه نتاج حقيقي فعلي يظهر بطريقة خارجية... لكن الفكر المتروي لابدّ أن ينكر أمثال هذه التصورات المضللة التي هي في الاصل حسية، مثل النظرية التي تجعل النباتات والحيوانات تصدر عن المراحل الدنيا[1]...

ولاشك أننا قد نبتسم ونحن نقرأ وصف هيجل لأعظم المكتشفات العلمية التالية خصوبة بأنها «تصورات خاطئة أو حمقاء». لكن علينا أن نلاحظ جيداً أن خطأه لايؤثر بأي حال على قيمة فلسفة التطور بما هي كذلك عنده. فهدف هيجل العقلي هو أولاً: تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق استنباطها في تسلسل منطقي ولم يكن يتلاءم مع غرضه أبداً أن يعرف ما إذا كانت الحوادث التي تقع في الزمان تقابل هذا التسلسل المنطقي أو لا تقابله. إن تفسير صورة الطبيعة، أعني استنباطها، سوف يكون واحداً في الحالتين. لكن بغض النظر عن ذلك، فإن القيمة العظيمة للتصور الهيجلي تكمن في أنه قدّم لنا مفتاحاً يجعلنا نبرر تبريراً عقلياً الاعتقاد بأن بعض صور الطبيعة أعلى من بعض. فنحن نعتقد أن الحصان هو وجود أعلى من الدودة، وأن الإنسان أعلى من الحصان. ولكن النظريات العلمية التي قال بها دارون واسبنسر لاتستطيع هي وحدها أن تقدم تبريراً لذلك الاعتقاد، فهي لاتقدم لنا سلّماً عقلياً من القيم، فليس التطور من بعض الموجودات التي تشبه القرد إلى الانسان تغيراً من الأدنى إلى الأعلى، لسبب يمكن أن يقول به علم الحياة،

(١) الموسوعة فقرة ٢٤٩ ــ والترجمة لـ«سترلج» في كتابه «سر هيجل».

وإنما هو فحسب تغير من شيء إلى شيء آخر. وقد كان يمكن كذلك أن يحدث تطور من الإنسان إلى القرد.

ولكن التغير يمكن أن يكون تطوراً بالمعنى الحقيقي في حالة واحدة فقط هي إذا نظرنا إليه نظرة غائية، أعني من حيث علاقته بغاية ما. فلن يكون هناك تقدم، وبالتالي لن تكون هناك مرحلة دنيا ومرحلة عليا، ما لم تتحرك الطبيعة نحو غاية. فإذا قلنا إن هناك مرحلة عليا فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يدل على مستوى من الكمال أو مرحلة نحو غاية تتجه إليها حركة العالم. ولايزودنا العلم الحديث بمثل هذه الغاية. أمّا هيجل فإن الغاية عنده هي التحقق الفعلي للعقل أو للفكرة، في العالم. وهذه الغاية تبلغ مداها، على الأقل إلى حدٍ ما، في الانسان لأنه هو الوجود العاقل، وتمثل هذه المرحلة مرحلة عليا في الطبيعة تقترب إلى حد كبير من هذه الغاية، فهي تطور أبعد للعقل وأعلى من الصور الدنيا.

ويبرهن نظام الاستنباط في فلسفة الطبيعة على أن المراحل اللاحقة أو المتأخرة أعلى من المراتب السابقة. لأن العملية هنا هي نفسها التي حدثت في المنطق. فالمرحلة اللاحقة تعرض صراحة ما هو موجود ضمناً في المراحل السابقة. ولهذا كانت المراحل الأولى مجرد إمكانية أو وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل في مراحل تالية. ولهذا كانت المرحلة اللاحقة تتضمن ما تحتوي عليه المرحلة السابقة وتزيد عليه. فهي أكمل وأتم من المرحلة الأولى فهي تظهر صراحة ما كانت تحاول المرحلة الأولى أن تكونه. وهكذا يعطينا المنطق سلسلة من المقولات ذات القيمة المتزايدة. وتعطينا فلسفة الطبيعة سلسلة من الصور الطبيعية ذات القيمة المتزايدة. وكما أن المقولات اللاحقة في المنطق تحتفظ في جوفها بالمقولات الأولى بحيث لايفقد المنطق شيئاً اثناء سيره وإنما يضاف شيء جديد إلى كل مثلث فتلك هي الحال أيضاً في فلسفة الطبيعة. وهكذا يعطينا مذهب هيجل أساساً حقيقيا لفلسفة التطور دون أن يتأثر ذلك كله، بأي حال، بالخطأ الذي وقع فيه بصدد موضوع تطور الأنواع في الزمان.

٤٣٥ — ليس من الضروري أن يقحم الدارس نفسه في تفصيلات الاستنباط في فلسفة الطبيعة. فهناك تسليم عام تقريباً حتى من بين أكثر المتحمسين لهيجل بأن هذا الجزء من فلسفته كان يعتمد على علم الطبيعة في عصره وأنه الآن أصبح عنيفاً متخلفاً نظراً للخطوات الواسعة التي خطاها علم الطبيعة منذ عصر هيجل. فضلاً عن أن أحداً لايستطيع الآن أن يجادل في أن فلسفة الطبيعة

كانت حتى في عصره تمثل فشلاً ذريعاً فيما يتعلق بتفصيلات الاستنباط، فلم يكن إستنباط صور العقل، وهو مهمة المنطق، عملاً مستحيلا. لكن إستنباط صور الطبيعة المتنوعة تنوعاً لاحدّ له والمتشابكة هو عمل تتحطم عليه حتى عبقرية هيجل نفسها. فاستنباطاته في هذه الدائرة تعتمد على تشبيهات خيالية تماماً، كما أنها تعتمد في بعض الأحيان على معلومات علمية خاطئة[1]. ولن يفيد في شيء أن نذكرها هنا. كما أنني لا أزعم أنني كفؤ لعرضها. فضلاً عن أنها لايمكن أن يُنظر إليها على أنها تمثل جانباً حياً في فلسفته، فليس لها سوى قيمة تاريخية فحسب.

وعلى أية حال فمن الأهمية بمكان أن نفهم الفكرة العامة لفلسفة الطبيعة لانها تمثل جانباً عضوياً في مذهب هيجل. وما لم نفهم الوظيفة التي تؤديها فلسفة الطبيعة، والمركز الذي تشغله في المذهب، فسوف يظل المنطق، ومعه فلسفة الروح، معلقاً في الهواء. ولقد سبق أن شرحنا الدور الذي تؤديه فلسفة الطبيعة بالنسبة للمذهب والمركز الذي تحتله، ولم يبق علينا سوى أن نقدم عرضاً موجزاً ضئيلاً لمحتوياتها العقلية.

٤٣٦ — تقدم لنا الطبيعة مثلثاً لثلاث مراحل تُدرس على النحو التالي:

(١) الآليات أو الميكانيكا.

(٢) الطبيعيات أو الفيزياء.

(٣) العضويات.

أولاً: الآليات أو الميكانيكا Mechanics

هذه هي المرحلة الأولى للطبيعة وتمثل القضية. لقد كانت الفكرة المنطقية، أو مملكة الفكر، جوانية بالنسبة لذاتها، ولقد انتقلت الجوانية إلى ضدها أعني إلى التخارج المطلق الذي يمثله المكان، والزمان والمادة. ويبدو ذلك لأول وهلة على أنه خروج ذاتي مطلق، أو حياد كامل بين الأجزاء، أو كثرة عمياء لانهاية لها تفتقر إلى مبدأ الوحدة. فالطبيعة هنا تحكمها الآلية المطلقة التي تعنى كما سبق أن رأينا إنعدام الوحدة والذاتية والافتقار إلى العقل والفكرة الشاملة. ومع ذلك فهي ليست على هذا النحو كلية. لأن الكفاح من أجل الوحدة، وهو مبدأ العقل والذاتية، يظهر في صورة الجاذبية. ولّما كانت الجاذبية تنشد تجميع هذه الكثرة العمياء في نسق

---

(١) أنظر كروتشه من ص ١٨٥ حتى ص ١٩١.

وفي وحدة فإنها تعرض علينا، حتى في هذا المجال سيطرة الفكر أو مبدأ الجوانية.

ثانياً : الطبيعيات أو الفيزياء Physics

لقد كنا في مرحلة الآليات أو الميكانيكا ننظر إلى المادة نظرة مجردة، فهي لم تتحول بعد إلى هذا الشيء الفردي أو ذاك. وليس لها حتى الآن صفات أو خصائص خاصة بها، ولذلك ترانا في علم الفلك، مثلاً، لاندرس هذا الكوكب الجزئي كالأرض مثلاً، لأن أي جسم فيزيائي يمكن أن يكون بديلاً لها، فنحن لاندرس الأرض ولا الشمس ولا القمر، وإنما ندرس فحسب العلاقات الميكانيكية والهندسية المجردة بين هذه الأجسام. وترتفع فلسفة الطبيعة في مرحلة الفيزياء من هذه النظرة المجردة إلى النظرة إلى الأشياء المادية على أنها كائنات فردية ذات خصائص معينة وطابع محدد. ويؤدّي ذلك إلى ظهور دراسة الصور والأنواع في الطبيعة غير العضوية.

ثالثاً : العضويات Organics

ننتقل في هذه المرحلة من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية. ويتم هذا الانتقال عن طريق العمليات الكيميائية، وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل

(١) الكائن الحي الجيولوجي Geological Organism :

وهو الكائن الذي تشتمل عليه مملكة المعادن. وينبغي أن يُنظر إلى الأرض الجيولوجية لا على أنها وجود حي وإنما على أنها نوع من الجثة الهائلة.

(٢) الكائن الحي النباتي Vegetable Organism

النبات كائن حي يمثل الاختزال الجزئي لكثرة الطبيعة في وحدة نسقية. على الرغم من أن الأجزاء ليست متماسكة في هذه الوحدة بصلابة، فهي محايدة بعضها بالنسبة لبعض على نحو واسع. ويمكن لاحد أجزاء النبات أن يقوم بوظيفة الجزء الأخر. لكنا لانجد فيها هذا التمايز النسقي والتكامل المنظم الذي لايوجد على أقل تقدير إلّا في:

(٣) الكائن الحي الحيواني Animal Organism

في الحيوان تصبح العودة إلى الذاتية واضحة في صورة الوعي أو الشعور. وتصبح هذه الذاتية عند الانسان أنا حراً، ومن هنا كان الكائن الحي الحيواني هو الصورة النهائية للطبيعة، ويشكل مرحلة الانتقال إلى عالم الروح[1].

---

(١) هناك تقسيمات فرعية أكثر من ذلك لفلسفة الطبيعة.



الفهرس

تقديم: للدكتور زكي نجيب محمود ٥
تصدير: ٩

الجزء الأول: مبادىء أساسية

الفصل الأول: المثالية اليونانية وهيجل ١٥
(أ) الإيليون وهيجل ١٦
(ب) أفلاطون وهيجل ١٩
(ج) أرسطو وهيجل ٢٩
(د) نتائج ٤١

الفصل الثاني: الفلسفة الحديثة وهيجل ٤٣
(أ) إسبينوزا وهيجل ٤٣
(ب) هيوم وكانط ٤٥
(ج) استئناف المسيرة بعد كانط ٥٣
(د) نقد فكرة ما لا يمكن معرفته ٥٥

الفصل الثالث: هيجل ٦٠
(أ) التفسير: السبب والعلة ٦٠
(ب) العلة بوصفها الكلي ٦٤
(ج) العلة بوصفها تعيناً ذاتياً ٦٧
(د) الفكر الخالص ٦٩
(هـ) المعرفة والوجود ٧٩
(و) الواحدية واستنباط المقولات ٨٧
(ز) أيّ المقولات هي المقولة الأولى ٩٤
(ح) المنهج الجدلي ٩٧
(ط) المنهج الجدلي (تابع) ١٠٦

(ي) تقسيم المذهب ١٢٢

الجزء الثاني: المنطق

تمهيد: ١٣١

القسم الأول: نظرية الوجود ١٤١

مقدمة ١٤٣
الفصل الأول: الكيف ١٤٤
القسم الأول: الوجود ١٤٤
القسم الثاني: الوجود المتعين ١٤٨
التقسيم الفرعي الأول: الكيف ١٤٩
التقسيم الفرعي الثاني: الحد ١٥١
التقسيم الفرعي الثالث: اللامتناهي الحقيقي ١٥٥
القسم الثالث: الوجود للذات ١٥٨
الفصل الثاني: الكم ١٦٣
القسم الأول: الكم الخالص ١٦٥
القسم الثاني: الكمية ١٦٨
القسم الثالث: الدرجة ١٦٩

الفصل الثالث: القدر ١٧٤
القسم الثاني: نظرية الماهية ١٨١
تمهيد ١٨٣
الفصل الأول: الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني ١٨٩
القسم الأول: المبادىء أو المقولات الخالصة للتأمل ١٨٩
التقسيم الفرعي الأول: الهوية ١٨٩
التقسيم الفرعي الثاني: الاختلاف ١٩١
التقسيم الفرعي الثالث: الأساس ١٩٥

القسم الثاني: الوجود العيني ١٩٦
القسم الثالث: الشيء ١٩٧
التقسيم الأول: الشي وخواصه ١٩٨
التقسيم الفرعي الثاني: الشيء وعناصره ٢٠٠
التقسيم الفرعي الثالث: المادة والصورة ٢٠١

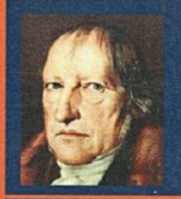
الفصل الثاني: الظاهر ٢٠٣
القسم الأول: عالم الظاهر ٢٠٥
القسم الثاني: المضمون والشكل ٢٠٦
القسم الثالث: الاضافة أو التضايف ٢٠٧
التقسيم الفرعي الأول: الكل والأجزاء ٢٠٨
التقسيم الفرعي الثاني: القوة وتجليات القوة ٢٠٩
التقسيم الفرعي الثالث: الداخل والخارج ٢١٢
الفصل الثالث: الوجود بالفعل ٢١٥
القسم الأول: علاقة الجوهر ٢٢٠
القسم الثاني: علاقة السببية ٢٢١
القسم الثالث: علاقة التفاعل ٢٢٢
القسم الثالث: نظرية الفكرة الشاملة ٢٢٥

الفصل الأول: الفكرة الشاملة الذاتية ٢٣١
القسم الأول: الفكرة الشاملة بما هي كذلك ٢٣٢
التقسيم الفرعي الأول: الكلي ٢٣٢
التقسيم الفرعي الثاني: الجزئي ٢٣٢
التقسيم الفرعي الثالث: الشخصي أو الفردي ٢٣٣
الفصل الثاني: الحكم ٢٣٧
التقسيم الفرعي الأول: حكم الكيف ٢٤٠
التقسيم الفرعي الثاني: حكم الانعكاس ٢٤٢
التقسيم الفرعي الثالث: حكم الضرورة ٢٤٦
التقسيم الفرعي الرابع: حكم الفكرة ٢٤٨

القسم الرابع: القياس ٢٥١
الفصل الأول: القياس.................... ٢٥٣
التقسيم الفرعي الأول: القياس الكيفي ٢٥٤
التقسيم الفرعي الثاني: قياس الانعكاس........... ٢٦٠
التقسيم الفرعي الثالث: قياس الضرورة ٢٦٤
الفصل الثاني: الموضوع أو الفكرة الشاملة الموضوعية............ ٢٦٨
القسم الأول: الآلية ٢٧٣
التقسيم الفرعي الأول: الآلية الصورية........... ٢٧٤
التقسيم الفرعي الثاني: الآلية مع الألفة ٢٧٥
التقسيم الفرعي الثالث: الآلية المطلقة ٢٧٥
القسم الثاني: الكيميائية ٢٧٦
القسم الثالث: الغائية ٢٧٧
التقسيم الفرعي الأول: الغاية الذاتية........... ٢٨٠
التقسيم الفرعي الثاني: الوسيلة ٢٨٠
التقسيم الفرعي الثالث: الغاية المتحققة ٢٨٠
الفصل الثالث: الفكرة...................... ٢٨٢
القسم الأول: الحياة ٢٨٦
التقسيم الفرعي الأول: الكائن الحي الفرد ٢٨٨
التقسيم الفرعي الثاني: عملية سير الحياة.......... ٢٨٨
التقسيم الفرعي الثالث: النوع............ ٢٨٨
القسم الثاني: المعرفة ٢٨٩
التقسيم الفرعي الأول: المعرفة الأصلية- الحق......... ٢٩١
التقسيم الفرعي الثاني: الارادة- الخير.......... ٢٩٢
القسم الثالث: الفكرة المطلقة ٢٩٤

الجزء الثالث: فلسفة الطبيعة

فلسفة الطبيعة ٢٩٩

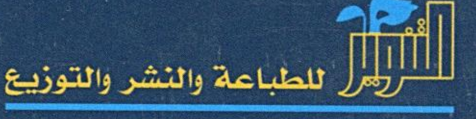


المنطق وفلسفة الطبيعة

يحوي كتاب «فلسفة هيجل» الذي نصدره في مجلدين: «المنطق وفلسفة الطبيعة» و«فلسفة الروح» عرضاً متسقاً وشاملاً لمنطق هيجل وتطبيقاته المختلفة في الفلسفة والحق والدين والجمال.

فإذا كان المنطق كما يقول هيجل - هو «دراسة للحياة الباطنية للعقل» أو أنه «نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي - بلا قناع - في ذاتها ولذاتها. . .» بحيث أن «مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية، قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي. .»، فإن فلسفة الروح هي دراسة للأشكال التي يتجلّ بها الروح في التاريخ ويموضع قواه ويعلن عن ذاته. وإذا كان المنطق هو الاستيلاء على العالم وتملكه بالعقل، فإن لهذا التملك أشكالاً ضرورية تعرضها لنا فلسفة الروح.

يأتي هذا الكتاب، ليس فقط بطريقة عرضه وبلغته المبسّطة وإنما أيضاً بحرارة دفاعه عن الفلسفة الهيجلية وتعاطفه معها، لكي يوسّع من دائرة المهتمين بفلسفة هيجل، طالما أنه اتخذ كهدفٍ له نقل هذه الفلسفة من دائرة الخاصة إلى دائرة العامة.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي